Vol. VIII. Gennaio 1932 N. 1.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: « Religio ».

UGO KOCH: **La sopravvivenza di Cipriano nell'antica letteratura cristiana.**

FEDERICO HEILER: **Il culto post-efesino della Madonna.**

Nuovi studi su Gioacchino da Fiore. Nota di FRANCESCO FOBERTI.

La mistica di Giovanni Boine. Nota di ARMANDO CAVALLI.

Alessandro Chiappelli † [FRANCESCO MONTALTO].

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)

Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nell'ottavo anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — «nonostante» tutto anzi «a ragion» di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

« RELIGIO »

Individuum, ineffabile. Il noto aforisma della Scuola vuole porre al sicuro la inesprimibilità e la intraducibilità del mistero infinito che è in ogni individualità finita. Ma poi la stessa Scuola, contraddicendosi, sembra aver violato la consegna del silenzio che si era così imposta. Sulle orme di Boezio essa ha voluto risolvere, mercè le categorie di natura e di ragione, il mistero dei misteri, il mistero cioè che è nella personalità senziente e cosciente dell'uomo. Ma l'uomo non è forse *persona* anche prima di ragionare e indipendentemente del ragionare? E quella mentalità *prelogica* o *magica*, che etnografi e psicologi come Lévy-Bruhl e Preuss scoprono nei primitivi, non tradisce personalità altrettanto complete e riconoscibili, quanto la mentalità dialettica di un metafisico consumato?

I sentimenti più profondi e più caratteristici, più costanti e più robusti, che fan tremare e vibrare lo spirito umano, sono quelli che non hanno nome, son quelli che non cadono sotto il genere prossimo e la differenza specifica. Noi viviamo, sempre, di realtà innominate.

La più alta di queste realtà è la religione. Ebbene, i documenti e i monumenti più insigni della religiosità mediterranea, il Vecchio cioè il Nuovo Testamento, non posseggono una nozione complessa e schematizzabile che abbia trovato nel vocabolo *religio* la sua adeguata trascrizione (1). E il vocabolo *religio* che

(1) Tre volte, nel Nuovo Testamento, *religio* sta per θρησκεία: *Atti*, XXVI, 5; *Col.* II, 18; Giac. I, 26-27. Ma come il vocabolo, propriamente *culto esteriore*, stesse subendo attraverso l'uso cristiano una metamorfosi radicale, lo mostra il terzo dei passi, dove la « religione » è ridotta alla parsimonia delle parole, al conforto dei tribolati, al disdegno di questo secolo. Il che avrebbe dovuto essere tenuto presente da K. Kerényi che ricordando questi passi, novera, sulle orme del Bauer, anche il passo della *Lettera a Diogneto* (III, 2), dove indubbiamente il

dal latino è passato così nelle lingue romanze come nelle lingue tedesca e inglese, è esso stesso vocabolo dall'etimologia incerta e dalla portata inafferrabile.

Dopo avere per tutto il corso delle sue letture Gifford sulla esperienza religiosa del popolo romano, presupposto che il significato originario del termine *religio* sia stato quello del sentimento istintivo che incoglie l'uomo al cospetto del soprannaturale, il Fowler asseriva nella sua conclusione (1) che « all'epoca di *Cicerone* e di *Lucrezio* il vocabolo comincia ad essere usato in un significato diverso, di rilevante importanza per l'avvenire » — nel significato cioè « del sentimento ispirato dal culto e dalle forme in cui noi lo celebriamo ».

Veramente questo accoppiamento dei due nomi, proprio sul terreno mal determinato della concezione teorica della religiosità, è fatto per lasciare sospesi e incerti. L'uso vario e multiforme del vocabolo *religio* nella oscillante e virtuosissima oratoria ciceroniana, è cosa risaputa. Ma Cicerone ha scheletricamente, una volta almeno, per fortuna, ricapitolato i preamboli della sua teologia nel *De natura Deorum* : « coloro che da mane a sera andavano implorando e sacrificando per la incolume florida sopravvivenza dei propri figli, furono chiamati superstiziosi, denominazione passata poi a significato anche più vasto, mentre coloro che andavano diligentemente praticando ed esplorando, quasi *rileggendo*, tutto che si riferiva al culto degli dei, furono chiamati religiosi, da *relegere* (in contrapposizione a *neg-legere*), come da *diligere* si forma il vocabolo *diligentes* e da *intelligere*, *intelligentes*. In tutti questi vocaboli si ritrova la medesima radice, *legere*, che nel termine *religioso*. Onde ne venne la dicotomia tra superstizioso e religioso, qualificativo il primo di vituperio, il secondo di lode » (2).

---

culto è già quello che è per Lattanzio: « nostra religio eo firma est et solida et immutabilis, quia mentem ipsam pro sacrificio habet, quia tota in animo colentis est » (*Div. Inst.* V. 12). L'analisi linguistica del Kerényi è del resto sagace e perfettamente informata : Εὐλάβεια. Ueber einen Bedeutungsverwandten des lat. Wortes Religio, nei « Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher » 1931, p. 306 e ss.

(1) W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, from the earliest Times to the Age of Augustus. London, Macmillan, 1922, p. 400.

(2) *De Natura Deorun*, II. 28.

Un ben lungo cammino aveva dovuto compiere il misterioso vocabolo sacro di *religio* prima di giungere a così raffinata definizione e a così ricercata e problematica etimologia ! Lo sciagurato figlio di famiglia della commedia terenziana non l'aveva adoperato per esprimere la ripugnanza a confessare alla sua amasia di non avere il becco di un quattrino ? (1) E nel *Mercator* di Plauto non aveva servito ad indicare il sopravvenire di scrupoli che paralizzano e cambiano i movimenti ? (2) Infine il vecchio annalista Fabio Vittore non aveva con il medesimo vocabolo designato una delle copiose interdizioni, cui doveva rigidamente sottostare il vincolatissimo Flamine Diale ? (3).

A buon conto, proprio Lucrezio, il capaneico Lucrezio, che il Fowler avvicina così sveltamente al multiforme Cicerone, ci testimonia come nella medesima epoca di questi, la etimologia di *religio* da *relegere* (4) non fosse davvero molto più pacifica di quanto non lo sia oggi tra filologi e tra storici delle religioni. Dopo avere, infatti, a conclusione della sua lugubre evocazione del sacrificio della « casta » Ifigenia, « inceste » immolata dalla mano paterna, lanciato il suo rabbrividente verso « tantum religio potuit suadere malorum », annuncia di volere tutti spezzare i *nodi*, che le tradizioni religiose hanno stretto duramente intorno alle anime umane (5). Dunque, per lui, *religio* sorge da *religare*. O la sua è una semplice immagine poetica, sgombra di qualsiasi preoccupazione glottologica ? Non importa. Anche in tale ipotesi, il suo uso ha un valore. Più di una volta, i poeti sono stati gli esumatori inconsapevoli e i garanti involontari dei primitivi gesti e delle originarie esperienze del genere umano.

Cicerone e Lucrezio hanno avuto un'abbondante prosapia, l'uno e l'altro, nel loro rispettivo modo di intendere e di valu

---

(1) *Haut.* 2. 1. : ....« nihil esse mihi, religio'st dicere ».

(2) 5. 2. 40.

(3) « Equo vehi Flaminem Dialem religio est ». In *Noctes Atticae* di A. Gellio, X. 15. Cf. N. Turchi, *Dei metodi « storico » ed « etnologico » nello studio della storia delle religioni*, in « Religio », I. 1.

(4) Della quale anche Aulo Gellio si fa garante, sentenziando : « religentem esse oportet, religiosum nefas » *N. A.*, IV. 9.

(5) De rerum natura, I. 102, 930-1 : « arctis-relligionum animos nodis exolvere pergo ».

tare il fatto religioso. I *nodi* denunciati e lacerati da Lucrezio, sono i *tabu* e le interdizioni, incubo della esegesi e della filosofia di un Salomone Reinach. L'attenta e vigile cura e lo scrupoloso rispetto delle celebrazioni liturgiche sono ancora gli elementi della definizione della religione cara a tutti i teologi. *Natura rerum* o *natura Deorum*? Cultura laica e cultura sacra sono sempre le possibili polarizzazioni dello spirito nelle civiltà ad indirizzo prevalentemente intellettualistico.

Si profilano sintomi che fan supporre un retrocedere della nostra esperienza molto al di là di Lucrezio e di Cicerone. La più recente e suggestiva filosofia religiosa, quella di Rodolfo Otto, la filosofia del *numinoso*, non taglia affatto il fattore *tremendum* fuori dalla esperienza embrionale della religiosità, anzi ne fa la scaturigine prima, e scorge nel rito una schematizzazione già elaborata di un sentimento originario di sgomento e di umiltà, la cui genuina prima espressione, rituale e concettuale, è il brivido e l'orrore. Sono tentato di domandarmi seriamente se, nonostante tutto il nostro superbo dominio sulle forze del cosmo, se, anzi, proprio a causa di esso, noi non siamo nuovamente dei primitivi, dinanzi a cui l'universo si dispiega come un immenso reticolato, tenuto ad alta tensione dall'inafferrabile dinamismo di un fascio di energie sconosciute. Lo scienziato odierno, che di fronte al problema della costituzione e del funzionamento nucleari della materia, è indotto a revocare audacemente in dubbio la validità del principio stesso di ragione sufficiente, assioma cardinale di ogni possibile sistemazione metafisica dei dati empirici, naviga, senza avvedersene, in una mentalità che, nonostante le incommensurabili differenze formali, è sostanzialmente analoga alla mentalità prelogica e magica dei così detti popoli naturali.

Tanto meglio. Al di là delle formazioni confessionali, e al di quà degli stolti filosofemi, i quali vorrebbero ridurre, con paradosso mostruoso che apparirà un giorno follia, lo spirito a pensiero e il pensiero a creazione, si delinea faticosamente e si annuncia nella penombra una reviviscenza spirituale, intrisa di *religione, a religando*. È un senso nuovo e antichissimo, ultimo e primo, del nostro duro e insieme esaltante annodamento mistico

all'altro da noi, cosmico e umano: è il senso rinnovato, drammatico e insieme letificante, del nostro infinito debito di riconoscenza e di devozione, di noi, poveri soggetti effimeri, al *Numen* maestoso e onnipotente che si rivela, ogni minuto, nella totalità sconcertante degli oggetti, nel volto molteplice e venerando dei nostri fratelli.

Non è ancora, oh, no !, una religiosità normativa. Ma nello sviluppo della vita associata la norma è il risultato di un laborioso processo di decantazione, attraverso il quale le esperienze dei singoli depositano i fatui detriti delle loro inutili e anguste limitazioni.

E san Paolo ha detto che a Dio solo spetta la virtù di conferire il corpo, che loro conviene, alle miriadi di germi che la mano del seminatore affida, tremando, al solco autunnale (1).

Pretendere di usurparla è orgoglio e bestemmia.

Roma.

ERNESTO BUONAIUTI.

---

(1) I Cor. XV. 37-38.

LA SOPRAVVIVENZA DI CIPRIANO
NELL'ANTICA LETTERATURA CRISTIANA

6. — I DONATISTI

Abbiamo già notato sopra che, nelle lotte donatistiche, i cattolici come gli scismatici si riferivano all'autorità del grande vescovo e martire di Cartagine. Tutti e due i partiti hanno spesso parlato lo stesso linguaggio dell'illustre uomo di Chiesa. Per i cattolici, l'abbiamo costatato coll'esempio di Ottato di Milevi. Per i donatisti, vogliamo addurre alcuni esempii, ricavati cioè dagli atti dei martiri donatisti che un capriccio benevolo del destino ci ha tramandati : la *Passio Donati et Advocati*, la *Passio Marculi sacerdotis Donatistae*, e la *Passio Isaac et Maximiani*.

La *Passio Donati et Advocati*, svoltasi nel marzo 317 (1), comincia con queste parole : *Si manifesta persecutionum gesta non otiose conscripta sint... cur non magis subdolae fraudes et blandae deceptionis insidiae conscribantur pariter et legantur, quae sub obtentu religionis animas fraudulenta circumventione subvertunt? magis enim necessaria instructio illic est, ubi professa hostilitas non est, quia hostilis societas ad decipiendum facilis et proxima est.* Mat. 10,36... *Facile est incautos appellatione nominis Christi a fallacibus decipi* (c. 1, 752 D. 753 A). *Primo etenim ut inveterato draconi mos est insitus, quasi non ipse iam dudum persecutione manifesta christiani nominis impugnator extiterit, eos quos aperta persecutione superare non potuit, callida fraude circumvenire molitus est, ut eo facilius deceptio proderet, quo deceptionis auctor latuisset* (c. 2, 753B).

---

(1) Migne. P. L VIII, 752-758. Vedi a questo proposito P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* V (Parigi 1920) p. 60-69.

Si riconosce facilmente che qui l'esordio dello scritto ciprianeo *De unitate* ha servito di modello, c. 1 (209, 8 ed. Hartel): *Neque enim persecutio sola metuenda est et ea quae subruendis ac deiciendis servis Dei aperta impugnatione grassatur. facilior cautio est, ubi manifesta formido est, et ad certamen animus ante praestruitur, quando se adversarius confitetur. plus timendus est et cavendus inimicus, cum latenter obrepit, cum per pacis imaginem fallens occultis accessibus serpit, unde et serpentis nomen accepit. ea est semper astutia, ea est circumveniendi hominis caeca et latebrosa fallacia, sic ab initio statim mundi fefellit et verbis mendacibus blandiens rudem animam incauta credulitate decepit.* c. 3 (211, 6): *Cavenda sunt autem non solum quae sunt aperta atque manifesta, sed et astutae fraudis sublilitate fallentia,* (211, 15): *ut sub ipso christiani nominis titulo fallat incautos,* (211, 24): *blandiente adversario atque fallente,* (211, 27) *sub obtentu spei.... sub praetextu fidei.* Da confrontare ancora de *pat.* 12 (405, 23): *inveterati et exercitati hostis, ad Fort. praef.* 2 (317, 20): *adversarius vetus est et hostis antiquus.*

Il buon Cipriano non avrebbe mai sognato che il preambolo dello scritto, in cui egli con tanta eloquenza combatteva per l'unità della Chiesa e rappresentava il movimento scismatico di Cartagine come una persecuzione larvata e diabolica e una tentazione che si sostituiva alla persecuzione aperta della Chiesa per opera del governo pagano — che questo stesso preambolo sotto la penna di un discendente appassionato avrebbe servito a respingere, come un attacco subdolo e traditore dell'antico malvagio nemico, i tentativi degli imperatori e dei vescovi cattolici, miranti a ristabilire l'accordo coi donatisti. Ma mentre Cipriano aveva saputo sacrificare all'unità della Chiesa il suo principio primitivo che cioè quelli che hanno peccato contro Dio non possono essere perdonati dalla Chiesa, i donatisti rifiutarono nel modo più reciso di sacrificare all'unità della Chiesa la sua purezza. Simile unità sembrava a loro *sacrilega* e come « *insania* » (Passio Marculi M. L. VIII, 762 C. *Passio Maximiani* VIII, 768 B. 770 D).

Nei racconti ulteriori della *Passio Donati,* nel linguaggio comune a tutti gli atti dei Martiri appaiono reminiscenze cipriannee particolari. Vi è una tendenza spesso ricorrente in simili rac-

conti e che risale a Seneca, l'affirmazione cioè, che i martiri erano più perseveranti e più forti dei loro carnefici e che questi ultimi erano spossati prima delle vittime (vedi ad esempio Cypr. ep. 10, 2, p. 491, 13, ep. 39, 2, p. 582, 19, e le mie « *Cyprianische Untersuchungen* 307). Nella *Passio Donati* i persecutori si stancano dall'opera di persuasione ed adoperano minaccie, atti di violenza, c. 6 (755 B) : *ad ultima veniamus illa, quae defifientibus fallaciis et fatigatis insidiarum machinamentis in apertas minas manifestasque furias eruperunt.*

Erat tunc videre militum manus traditorum furiis ministrantes, è detto più oltre nello stesso capitolo, come nella *Vita Cypriani* di Pontio c. 5, 5 (Harnack, p. 12) : *erat videre ceteros omnes* etc. Lo stesso si trova nella *Passio Montani et Lucii* 13, 2 (Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten* p. 78, 12) e nella donatistica *Passio Marculi* (M. L. VIII, 766 C.): *erat illic cernere* etc.

In Ricerche Religiose VI (1930) p. 310 e seg. ho additato la parte che spetta all'espressione *propinare* (detta del calice del martirio) negli scritti ciprianei e nei più antichi atti dei martiri. Questa espressione non può mancare nella nostra *passio* ; c 6 (755 C) ci troviamo difatti l'espressione più ardita che felice : *cumque ipsa prece in manu Dei commendantur animae iniquorum manibus propinatae.* La *Passio* prosegue : *ex castris ecce ad instar dominicae passionis cohors militum progreditur ad christianorum necem a Pharisaeis neotericis procurata.* Riconosciamo in questo confronto tra gli episodii della passione degli eroi cristiani e la Passione del Signore un tratto che dal *Martyrium Polycarpi* in poi ricorre spesso negli atti greci e latini dei martiri. Confr. anche la *Vita Cypriani* 18, 1 (Harnack p. 29). *Ad instar* si trova in Cipriano, *de hab. virg.* 22 (203,6).

Trasferito dal dominio dei concetti di Cipriano troviamo ancora c 7 (756A): *gloriosi antistitis patientia* (si tratta del vescovo Onorato Scilibense) *Christi ecclesiam manifestavit* : *quia nec alius ostendebatur Christi Domini servus, quam ille qui haec eadem patiebatur quae et ipse passus est Dominus*, Ioh 15, 20. *Quare caesi hi servi Dei sunt? qui a saeculo diliguntur, ostendant ipsum Dominum a saeculo fuisse dilectum, si autem saeculum non nisi eos, qui sui sunt diligit, necesse est eos odio habeat quos de saeculo Dominus Jesus elegit* (Ioh. XV, 19). Così difatti aveva scritto Cipriano

nell'ep. 60, 3 a Cornelio di Roma, allorchè una raffica d'ostilità pagana aveva colpito la comunità di questi e lasciato immune quella del vescovo avverso Novaziano: *Quid ad haec Novatianus ? ...adgnoscitne iam qui sit sacerdos Dei, quae sit ecclesia et domus Christi, qui sint Dei servi quos diabolus infestet ?* (p. 693, 20 e 694, 6. Hartel), ed egli ripete la stessa idea nell'ep. 61, 3 (696, 25) a Lucio, successore di Cornelio. Anche qui vediamo come un concetto foggiato da Cipriano in favore della Chiesa cattolica, viene ripreso da un donatista contro la Chiesa e in favore della comunità scismatica, e come l'atteggiamento dell'imperatore cristiano e dei suoi magistrati contro i donatisti viene assimilato alla persecuzione della Chiesa da parte degl'imperatori pagani. Anche ciò che segue nella *Passio* (c. 7) trae origine da Cipriano che scrive nell'ep. 58, 6 (662, 5) : *si odio saeculi laboramus, odium saeculi sustinuit prior Christus... qui et admonet dicens* : Joh. XV, 18-20, si confronti anche *ad Fort.* c. 11 (334, 10 e seg.).

c. 9 (756 B) è detto : *est enim honorandus dies iste, in quo et omnis ecclesia Dei confessa et post eius Christi Domini aeterni iudicis dextera coronata est : viderit enim, cur non omnes permiserit summa pietas trucidari, tamen corda conspiciens omnium martyrum praemio muneravit, quos tota devotione pati voluisse prospexit, qui non sanguinem sed fidem credentium quaerit.* Così anche Cipriano aveva scritto in ep. 60, 1 (692, 6): *dum apud vos unus animus et una vox est, ecclesia omnis Romana confessa est,* ed anche lui ha considerato il martirio « di desiderio » come un succedaneo del martirio realmente sofferto. Nel *de mortalitate* c. 17 (307, 23 seg.) egli difatti scriveva a quelli che rimpiangevano di essere salvati dal martirio per causa della malattia : *Deus scrutator est renis et cordis et occultorum contemplator et cognitor, videt et conlaudat te et comprobat et qui perspicit apud te paratam fuisse virtutem, reddit pro virtute mercedem... ita et in Dei servis, apud quos confessio cogitatur et martyrium mente concipitur, animus ad bonum deditus Deo iudice coronatur.* Confr. anche *ad Fort.* 13 (347, 15): *sine praemio non erit fides quae erat ad martyrium praeparata.* Fu Ambrogio il primo, secondo ciò che sappiamo, ad attribuire al battesimo « di desiderio » la stessa efficienza del battesimo stesso.

Il cap. 11 (757 A) racconta come un giovane catecumeno

gridò : *Subvenite catechumeno mihi*, e aggiunge : *anima iam Deo scilicet proxima hoc sibi magnum voluisse contingere ultima voce significat, si ad instar dominicae passionis aqua sanguini iungeretur.* Si confronti Cipriano in ep. 66, 7 (731, 15) : *martyres sancto spiritu pleni et ad conspectum Dei et Christi eius passione iam proximi*, e la riproduzione letterale di una parola pronunciata dal martire Mappalicus in ep. 10, 4 (492, 14 e seg.) (1) ed anche *ad Fort.* 11 (339, 19), dove viene detto a lode di uno dei fratelli maccabei : *cui contigit extentis ad poenam manibus passionis dominicae instar imitari.*

Quando la *Passio*, nel c. 12, (757 B), fa risalire ad una potenza diabolica il fatto che sia chiamata cattolica proprio la comunità ecclesiastica *ubi impune committitur quicquid publico iure damnatur*, ritroviamo una reminiscenza dello scritto *ad Donatum* (cf. c. 10 p. 11, 19, e 6, p. 8, 20) e vediamo che il donatista considera la Chiesa cattolica come il mondo malvagio nel quale l'ingiustizia e la prepotenza hanno il sopravvento.

c 13 (757 C) *vespertinum iamiamque tempus diei illius lucem tentabat excludere*, cfr. Cypr. *de bono pat.* 7 (402, 22): *nox diem eludat* (nella passione di Cristo).

Vediamo dunque come questa *Passio Donati* unisce allo stilo comune degli atti di martiri, numerose e particolari reminiscenze ciprianee. Lo stesso si costata nei due altri atti donatistici, che raccontano eventi dell'anno 347 (1).

Passio Marculi (Migne P. L. 8, 760 D): *beatae fidei rudimenta*, come nella *Vita Cypriani* di Ponzio, cap. 2, 4 (Harnack p. 7).

760 D: *forense exercitium et falsam saccularis scientiae dignitatem suspensa ad caelum mente calcavit.* Si confronti Cipriano *ad Donatum* 5 (7, 4) : *in Deum toto corde suspensus, ad Demetr* 16 (362, 20) : *ad alta et coelestia suspensum pectus adtolle. Calcare* è un vocabolo prediletto da Cipriano in simili correlazioni.

761 D : *Christi Domini circa martyrem suum praesentem stupendamque tutelam* : questo concetto da Cipriano inpoi è frequente

---

(1) Vedi su di questo punto lo Harnack : « Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Martyrer- und Heilungsakten in der Kirche ». Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften 1910 pag. 106 e seg. Anche nella *Passio Maximiani et Isaac* (M. L. VIII. 769 D) il grido d'Isaac viene riprodotto : *traditores venite, salvate vestrae unitatis insaniam.*

(1) Monceaux. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne.* V (1920) p. 69 e seg. e 82 e seg.

nella letteratura sul martirio: ep. 10, 3 (492, 7): *certamini suo adfuit* etc.; ep. 76, 7 (833, 3): *scire Christum secum esse praesentem.*

762 A: *nec dolorem corporis posse sentire, quorum spiritus complectitur Christum et spes iam possidet regnum.* Si confronti ugualmente la *Passio Mariani et Jacobi* 6, 2 (Krüger p. 69, 36), *Passio Montani et Lucii* 21,4 (Krüger p. 81, 17). Ma questo inciso è formato come quello di Cipriano nell'*ad Fort.* 13 (347, 1): *et adversus omnes diaboli terrores et minas mundi animus immobilis perstat quem futurorum fides certa et solida corroborat*, o questo ep. 76, 2 (819, 5): *neque enim ad fustes christianum corpus expavit, cuius est spes omnis in ligno.*

762 A-B: *anhelabat rabies: iam lassitudine tortorum et perseverantia patientis feritas victa languebat.... quo proelio victus et subactus inimicus nulla iam crudelitate contentus etc.* Si confronti ep. 10, 2 (491, 13): *steterunt torti torquentibus fortiores* etc., ep. 39, 2 (582, 11): *dum inexpugnabili firmitate certaminis sui adversarium vincit.... non brevi compendio vulnerum victor, sed adhaerentibus diu et permanentibus poenis.* etc. Simili concetti si trovano anche in altri atti.

762 C: *qui... ad videndum Deum et Christum completo itinere festinabat, qui proficiens ad angelorum consortium, sanctorum quoque complexum paene iam paradisi limen intrabat.* Si confronti ad Fort. 13 (346,22 e seg.): *angelis coaequari, cum patriarchis, cum apostolis, cum prophetis caelestis regni possessione laetari... occiso mundus eripitur sed restituto paradisus exhibetur... cludere in momento oculos, aperire eosdem statim, ut Deus videatur et Christus*, ep. 58, 10 (665, 10 p.).

762 C: *erat illi assidua ac iugis oratio, erat continua de devotione meditatio.* Cfr. ad Donatum 15 (15, 17): *sit tibi vel oratio assidua vel lectio, ad Fort.* 13 (346, 25): *durat fortis et stabilis religiosis meditationibus fundata mens....* (347, 12): *haec oportet.. die ac nocte meditari.*

762 D: *promerendo Deo* (*totus inserviens*), parola prediletta da Cipriano.

762 D: *Summus pontifex... ut fieri pro Christo hostia ipse mereretur.* Cfr. ep. 76, 3 (830, 23) *hostiae facti Deo* (si tratta di *sacerdotes* Dei).

763 A-B: Marculus ha una visione nel sogno e la racconta ai

suoi compagni (cfr. anche *Passio Isaac* 770 D): questo tratto è costante negli atti dei martiri; lo troviamo anche nella *vita Cypriani* 12,2 e seg. (Harnack, p. 21). Ma anche uno dei carnefici della nostra *Passio* ha una visione in sogno (764 A), *Caiphae scilicet sacrilegi secutus exemplum*. Nello stesso modo Cipriano in ep. 3, 2 (471, 6) chiama il sacerdote giudaico un *sacrilegus*.

763 C: *feralibus iussis*, *Passio Maximiani* (768 B): *feralis edicti*. Questi *feralia edicta*, da Cipriano in poi (ep. 53, 9 p. 630, 23, ep. 58, 9 p. 664, 24) ricorrono in tutta la litteratura sul martirio; ma i donatisti applicano questa espressione agli editti degli imperatori cristiani e dei vescovi cattolici.

764 B: *magnis enim nos vinculis relaxari, cum liberati de hoc mundo ad Deum properamus, apostolus probat*, etc. Si confronti de mortal. 5 (299, 24): *cum magis concupiscendum sit et optandum ad Christum subveniente velocius morte properare*, c. 3 (299, 6): *de istis mundis turbinibus extracti*, c. 7. (301, 3): *lucrum maximum computans iam saeculi laqueis non teneri*.

764 B: *quod simili ratione* (1) *etiam Simeon ille iustissimus demonstravit, qui securitate vicinae mortis accensus evasurum se vitae huius molestias laetabatur*: Luc. 2, 29 e seguenti. Ciprian. de mort 3 (298, 19): *Simeon denique ille iustus... laetus itaque de morte iam proxima et de vicina arcessitione securus*, etc.

764 D: *non tam praesentem poenam quam futuram cogitans gloriam*. Cipr. ep. 6, 2 (481, 6) *nemo mortem cogitet, sed immortalitatem, nec temporariam poenam, sed gloriam sempiternam....* Ricorrono spesso simili incisi nella letteratura relativa ai martiri.

764 D: *ad passionis tuae insigne fastigium perveniret... velut per gradus quosdam in sublime conscendens.... et quidquid pretiosum, quid quid elatum videtur in saeculo, sub plantis suis iacere gauderet*. Ep. 76, 1 (828, 15): *ut vos sic Dominus ad gloriarum sublime fastigium provexerit*, ep. 66, 4 (729, 18): *persecutio te ad summam martyrii sublimitatem provexit*, ep. 55, 8 (629, 10): *ad sacerdotii sublime fastigium cunctis religionis gradibus ascendit*, ad Donat. 14 (14, 28): *Deo suo mente iam proximus, quidquid apud ceteros in rebus humanis sublime ac magnum videtur, intra* (cod. W: *infra*] *suam iacere conscientiam gloriatur*.

---

(1) *Simili ratione*=nell'istesso modo, in Cipr. *Idola* c 6. (24,3): *pari ratione*, ep. 63, 10 (709, 6).

765 B: *qui* (Dio) *et spiritum eius.... ad aeternas sedes iussit imponi.* Si confronti *Idola* (14 (31, 2) *ut hominem... ad patrem victor imponeret, de dom. or.* 33 (290, 27): *quas* (*orationes*) *ad Deum merita nostri operis imponunt.*

765 B: *persecutorum exquisita ingenia.* Cfr. ad Demetr. 12 (360, 14): *excogitabat novas poenas ingeniosa crudelitas*, de bono pat. 18 (410, 11) *nequitiae suae ingenio*, ep. 31, 3 (359, 4): *exquisita tormenta.*

766 C: *et hoc sine Domino esse non poterat.* Cfr. ep. 58, 4 (659, 22): *sine Deo non est.*

Se fino a questo punto abbiamo riconosciuto l'impronta profonda di Cipriano sulla *Passio Marculi*, la descrizione del corpo del martire precipitato dall'alto di una roccia e trasportato incolume dai venti soavi nella profondità, dove esso viene disteso su di una pietra come su di un letto molle (765 A-B), ci ricorda con vivacità la descrizione analoga, stesa da Apuleio nella favola dell'Amore e di Psiche (*Metam.* IV, 35). Ma anche altrove lo stile e le descrizioni di questa *Passio* non mancano di colorito apuleiano : si veda ad esempio la descrizione del crepuscolo (763 A), dell'aurora (766 A) ed altri passi.

Nella *Passio Isaac et Maximiani*, della quale fu autore, secondo una testimonianza dei manoscritti, Macrobio che fu più tardi vescovo della comunità donatistica di Roma, è detto 767 D - 768 A : *siluerat hic apud Carthaginem persecutionis immanitas... nulli iam prima terribiles aures et pectora quatiebat, sola de vobis martyribus infinitis Numidiae opinionis consolatio fratrum animos exigebat* [da leggere piuttosto *erigebat*], e 774 B: *magistros vos illis confessionum frequentia crebris opinionibus fecerat.* Nuova prova per il fatto che *opinio* non di rado significa «fama» o «sentore» come l'ho dimostrato in «Ricerche Religiose» 1931, n. 4, p. 326, con passi di Cipriano e di Ottato.

786 C: *quod illi dignatus est Dominus ante diem passionis ostendere*, cfr. ep. 3, 2 (471, 2) *usque ad passionis diem.*

768 C-D: *de sobrietate christiana convivium... denique ille continuo de tali securitate iam fretus in posterum diem sobrietatem pridiani calicis eructabat.* Cfr. ep. 63, 11 (710, 10) *quod scilicet calix dominicus sic inebriet ut sobrios faciat*, de laps 30 (259, 6) : *qui epulis affluentibus pastus.... cruditates suas postridie ructat.*

Come si vede il concetto espresso nella *Passio* è un collegamento ardito ed anche in una certa misura una spiritualizzazione di reminiscenze cipriane (1).

769 B: *sed contra aderat Christus* (ai tormenti dei martiri), *qui militis sui membris indutus retundebat deintus quidquid impendebat foris carnifex furiosus.* Cfr. ep. 10, 3 (492, 5): *quam laetus illic Christus fuit, quam libens in talibus servis suis et pugnavit et vicit* etc., ep. 10, 4 (494, 11): *ipse luctatur in nobis, ipse congreditur. Acta Carpi* etc 3 (35) *quia est qui me confortat; patitur in me quem tu videre non poteris* (Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten* 1229 p. 9, 30), *Martyrium Polycarpi* c. 2 (Krüger p. 1, 25), i martiri di Lione nel racconto d'Eusebio *hist. eccles.* V, 1,23 (Krüger p. 21,1), *Passio Felicitatis et Perpetuae* 15,3 (Krüger p. 41,31).

769B: *quae* (scil. *plagae*) *sic totum corpus fecerant laniatum, ut unum vulnus fecissent tota laniamenta membrorum,* 770 B-C: *patuerant omnes compagines ruptis coniunctionibus madidae... iam non erant vulnera, sed secreta corporis denudata, nec ab ullo dici poterat caesus, qui madentibus frustis fuerat enervatus.* Cfr. ep. 10, 2 (491, 16): *quamvis rupta compage viscerum torquerentur in servis Dei iam non membra sed vulnera,* ep. 31, 3 (559, 4): *extorto et excruciato et excarnificato corpore,* (559, 19) *dilaniati corporis. Acta Mariani et Jacobi* 5, 7 (Krüger p. 69, 28).

774 C-D viene osservato a proposito del fatto che Massimo fu il primo a subire la flagellazione, che Isaac la subì poi a causa di un incitamento rivolto al compagno e che quest'ultimo morì nei tormenti prima di Massimo: *absit, fratres, ut dividantur, quia aequali proelio pugnaverunt.... sed quod Isaac prior videtur excedere, inde magis eos dico Dominum comparasse: ut sicut ille huic confessioni incitamentum suggesserat, sic eum et hic provocaret pariter ad coronam. ambos voluit Dominus sibimet ipsos esse doctores, ut de vicissitudine documenti fecisset aequales, ne unus in omnibus antecederet et unus in omnibus videretur se ipse sequentem. nunc vero ambo se invicem praecesserunt et ambo se invicem conse-*

(1) Degno di rilievo è che anche Agostino che adopera volentieri l'immagine già usata da Ambrogio della ebbrezza sobria (si veda Hans Lewy *Sobria Ebrietas* Giessen 1929, p. 146 e seg. e 157 e seg.) attribuisce anche ai martiri quest'ebbrezza perchè sulla via del martirio *suos non agnoscebant* e non si lasciavano muovere nè dalla sposa, nè dai figli nè dai genitori (*Enarrat in Ps.* 35, 9 e 14 M. L. 36, 351 e seg.).

cuti sunt. Simile gioco di concetti con precedere e seguire, si ritrova, seppure meno ampio e meno sviluppato, in altri racconti di martirio, ad es. *nella Passio Mariani et Jacobi*, 4, 8 (Krüger p. 69, 9). Ma chi diede lo spunto a questo confronto, fu probabilmente Cipriano che nella ep. 28, 1 (545, 7 e seg.) riconosce colla sua solita finezza ed amabilità una certa priorità nel martirio ai Romani, sebbene i primi martyrii integrali si siano svolti in Africa: *contigit hic per tormenta consummari martyria ; sed qui in congressione praecedens exemplum virtutis fratribus factus est, cum martyribus in honore communis est.* Si confronti ancora nella nostra *Passio* : *vos* (cioè i fratelli della Numidia cui l'autore sta scrivendo da Cartagine) *exempla ista compellunt, quae illos primo per vos ad has glorias compulerunt magistri vos illis confessionum frequentia crebris opinionibus fecerat et ipsi nunc vobis de martirio suggerunt.* E in oltre si veda Cipriano ep. 28, 1: *Gloriam fidei et virtutis vestrae.... iampridem de opinione cognoveram* (sul senso di *opinio* si veda sopra)..... *vos enim primores et duces ad nostri temporis proelium facti* etc..

772 C: *sed accessit illis ad felicitatis augmentum.... ad cumulos triumphorum.* Cfr. *de laps* 9 (243, 9) : *ad criminis cumulum,* e 15 (247, 25): *accessit ad cumulum*, ep. 30, 6 (Novat) *accedat ad criminum cumulum,* Ps. Cypr. *de laude mart.* 4 (29, 1 Hartel): *redundet ad gloriae cumulum*, vita Cypr. 1, 4 (Harnack, p. 6).

774 A : *in devotione constantia, in passione tolerantia, in morte victoria,* inciso di conio tipicamente ciprianeo. Si confronti ad es. *de dom. or.* 15 (178, 4) *in sermone constantiam, in quaestione fiduciam, in morte patientiam.*

Erano dunque vivi ancora ed influivano sugli scrittori donatistici concetti ed espressioni di Cipriano (1), ma questi scrittori non avevano ereditato il suo zelo per l'unità della Chiesa, la sua carità cristiana nè le sue disposizioni pacifiche.

Monaco di Baviera.

Ugo Koch.

(1) Il donatista Ticonio nel suo *Liber Regularum* 6 (ed. I. A Robinson, *Texts and Studies* III, 1. Cambridge 1914 p. 70, 8) adopera l'espressione *quos salubri cautione vitare admonet apostolus,* che proviene da Cipriano *de lapsis* 34. (262, 4) *salubri cautione vitate.*

IL CULTO POST-EFESINO DELLA MADONNA

1. — Nella chiesa orientale.

In Efeso, nel 431, si erano congiunte per sempre due grandi correnti : l'innologia teologica mariana che aveva la sua radice nella fede nell'incarnazione e il suo fondamento neotestamentario nel racconto lucano dell'infanzia, e il culto antico delle Dee Madri che aveva il suo centro in Efeso e che per mezzo delle folle efesine picchiava alla porta della Chiesa, chiedendo l'ingresso. Mercè la fusione con la corrente della fede cristiana nell'incarnazione, questa corrente pagana del culto delle Dee Madri ha perduto tutte le sue impurità e tutto ciò che la rendeva torbida. La Vergine perpetua, senza peccato, che aveva concepito essendo immacolata era un esempio luminoso di purezza agli occhi di tutti i credenti. La Madre di Dio riempiva le anime devote e gli spiriti contemplativi di una meraviglia sempre rinnovata dinnanzi al mistero dell'incarnazione. Ma oramai Maria era più di un nobile modello che i cristiani si sforzavano di seguire nella loro ascensione verso la perfezione ascetica, più di un oggetto di lode riconoscente ed entusiasta e della contemplazione teologica meditativa. La regina dei santi e degli angeli che troneggiava nel cielo accanto al Figlio divino diventò la grande mediatrice, cui i fedeli si avvicinavano in un rapporto di fede intima. Già al secondo secolo, i cristiani si erano rivolti ai martiri, perfetti e glorificati con acclamazioni spontanee, e avevano implorato la loro intercessione presso Dio. Perchè non avrebbero invocato colei che, in quanto Madre di Dio, stava molto al di sopra di tutti i martiri ? Già dal quarto secolo, i grandi teologi avevano cominciato a lodare Maria, in un modo esaltato, come genitrice di Dio e me-

diatrice della salvezza. Perchè non l'avrebbero invocata i semplici cristiani come dispensatrice di beni materiali e spirituali? Da millenni, i popoli orientali avevano pregato la Gran Madre e la Regina del Cielo; non doveva la Madre di Dio che aveva dato al mondo il vero redentore e dinnanzi a cui si prostravano gli angeli, aiutare, mercè la sua intercessione, l'umanità sofferente meglio di quelle Madri degli Dei che per la loro forza diabolica — la potenza degli dei riconosciuta anche dagli antichi cristiani sembrava a loro una virtù demoniaca ed ingannatrice — esaudivano le preci? La semplice preghiera giaculatoria « Madre di Dio, aiutaci »! doveva nascere da sé sulle labbra di esseri umani tribolati e angosciati. Questa supplicazione fu di sicuro rivolta qua e là alla Madre del Redentore già nel quarto secolo. Ancora nel terzo, giacchè la Chiesa era allora ingaggiata in un'aspra lotta coi culti politeistici del mondo circostante, questa preghiera sarebbe stata un pericolo per la purezza della fede. Ma ormai il paganesimo era in rapida decadenza, e una simile preghiera non era più un pericolo ma al contrario un aiuto grande per i semplici, che in questo modo erano tolti alle loro antiche, ardentemente amate e riverite Dee Madri e condotti alla pura Madre di Dio e attraverso lei a Cristo, il vero Redentore. Ma solo dopo che la Chiesa ebbe adottato in una solenne decisione dommatica il nome di *Theotokos*, i fedeli cristiani poterono rivolgere alla Madre di Dio, senza nessun ostacolo, tutte le loro richieste. In pochissimo tempo, la pietà orientale fu in stretto rapporto di devozione colla grande mediatrice celestiale, Maria. Di quanto fosse tenera ed affettuosa quest'orazione, ne dà testimonianza una delle preghiere più antiche a Maria, quella del vescovo Rabula di Edessa, che nel 400 si era convertito al cristianesimo, e che ad Efeso, nel 431, stava dalla parte degli Antiocheni, ma dopo passò nel campo dei partigiani di Cirillo e morì nel 435.

Erano prima di tutto beni spirituali che i devoti speravano dall'intercessione di Maria: protezione dal peccato e perdono delle colpe. Perchè ella è raffigurata dai suoi adoratori come tutta umana, perchè in contrasto col Figlio, il Giudice celeste, ella non giudica nè punisce mai, perchè ella non porta nel cuore suo che

pietà materna e dolcezza femminile, ella può essere invocata come la grande protettrice che nel tremendo giudizio finale supplica il Figlio di accordare grazia e misericordia ai peccatori. Altre grazie spirituali ancora erano sperate dall'orazione a Maria: sopratutto l'immunità della Chiesa dal pericolo dell'eresia. Ma se Maria poteva ottenere da Dio le grazie per gl'individui come per tutta la Chiesa; se, piena d'amore, intercedeva presso il Figlio per ogni peccatore penitente, le grandi e le piccole miserie potevano dunque esserle presentate; mercè la sua intercessione gli affammati potevano ottenere il nutrimento, i malati la guarigione, i naufraghi la salvezza, gli erranti il ritorno, i perseguitati e i combattenti il soccorso e la vittoria. Questa fede incrollabile nella potenza ausiliatrice dell'intercessione di Maria, trovò subito l'espressione più evidente in una quantità di leggende mariane che narravano come la Madre di Dio avesse accordato la sua assistenza e il suo soccorso in un modo miracoloso a quelli che la veneravano e l'invocavano. La leggenda di Maria, pietosa autrice di miracoli, ha le sue origini nella fede popolare cristiana del quinto secolo. La Madre di Dio era discesa dalle altezze solenni dello sforzo ascetico verso la santità, dall'apologetica e dall'innologia teologica, era discesa nella vita quotidiana dei semplici cristiani; come una Madre benevola, ella dimorava in mezzo ai fedeli devoti sempre pronta a dare aiuto.

Mentre nella pietà privata, l'invocazione di Maria interceditrice si diffondeva rapidamente, la commemorazione di Maria guadagnava più lentamente un posto nella liturgia della Chiesa. Nel quarto secolo, patriarchi, profeti, apostoli e martiri, vengono ricordati nell'eucaristia, ma non ancora la Madre di Dio. Il concilio di Efeso pare avere introdotto, colla lode mariana dei Padri siri, l'uso del ricordo solenne del nome della Theotokos in ogni liturgia. Siccome però una simile menzione non faceva risaltare abbastanza l'alta dignità della Theotokos fra gli altri santi, a questo memoriale furono aggiunte lodi in forma di inni nelle quali la Madre di Dio era immediatamente invocata e magnificata. In tutti i cicli d'inni ai santi furono aggiunte strofe cantate in onore speciale della Madre di Dio, Theotokia. Questa lode della Madre di Dio, che risuonava in ogni celebrazione

dell'Eucarestia, rappresentava naturalmente un incitamento all'invocazione individuale di Maria.

Gli inni liturgici alla gloria della Madre di Dio sono testimonianze del culto ecclesiastico della Madonna. Ma anche il titolo e l'erezione di chiese di Maria, ci mostra che oramai Maria era l'oggetto di un culto regolare. La relazione col concilio efesino appare dal fatto che la prima chiesa che portò in Efeso il nome della Madre di Dio è la stessa in cui ebbero luogo le discussioni del concilio. Più importante ancora è l'esposizione di immagini di Maria nei templi. Mentre Maria nell'epoca pre-efesina, viene rappresentata sia in immagini di gruppo, sia come giovane asceta ed orante; ella d'allora in poi è rappresentata come la Signora degli Angeli, la Madre di Dio che, seduta su di un trono celeste, tiene il bambino divino, dinnanzi a cui si prostrano le schiere degli angeli. Nella maestà sacrale che dimostrano le immagini bizantine della Madre di Dio, la venerazione post-efesina della Regina del Cielo trova la sua espressione artistica. Queste immagini solenni che, nel sesto secolo, universalmente adornavano le chiese, le celle monastiche e le case private, erano così vere immagini cultuali, venerate per la relazione misteriosa supposta tra l'immagine e il suo prototipo e dinnanzi a cui i devoti presentavano le loro preghiere alla Madre di Dio. Il rapporto vivo di devozione con la Madre di Dio ha così ricevuto un appoggio sensibile; l'immagine della Madre di Dio era il pegno della presenza spirituale della Regina del Cielo, che ascoltava le invocazioni dei devoti e le riferiva, intercedendo presso Dio.

Nell'invocazione della preghiera e nel culto delle immagini la venerazione di Maria, che prima era stata imitazione etico-ascetica, contemplazione religiosa meditativa e riflessione dommatica ed apologetica, era diventata un culto vivente e realistico. L'introduzione di feste mariane particolari non fu di minore importanza per la formazione di questo culto. Nella Chiesa antica non vi erano che feste del Signore e commemorazioni di martiri. Sola l'Epifania e la festa più recente di Natale erano occasioni di celebrare il ricordo della Vergine pura e della Madre di Dio, ma in queste feste doveva naturalmente la Madre oscurarsi

dietro al Figlio divino fattosi uomo. Nella misura in cui cresceva la comprensione del significato della maternità divina di Maria venne l'usanza di festeggiare, in rapporto coll'Epifania e la festa di Natale, il ricordo speciale della Vergine che aveva concepito e partorito il Signore, sia in uno dei giorni precedenti immediatamente queste feste, sia in uno dei giorni seguenti. Nella stessa misura, la festa celebrata a Gerusalemme, fin dal mezzo del quarto secolo, della Purificazione di Maria, che era stata da prima una festa del Signore, assunse il carattere di una festa mariana. Lo stesso avvenne per la festa dell'Annunziata, dopo ch'essa fu trasportata dal tempo dell'Avvento al 25 marzo. A queste festività mariane nate dalle feste del Signore si aggiunsero probabilmente verso la metà del quinto secolo, la festa dell'Assunzione di Maria e un po' più tardi quella della nascita di Maria e quella dell'Immacolata Concezione. Entusiastiche prediche mariane, inni mariani ispirati e processioni solenni diedero alle festività liturgiche di questi giorni consacrati a Maria un carattere particolare.

Le forme private ed ufficiali di questo culto sono rimaste dal VI secolo identiche in Oriente come in Occidente. Nuovi inni sono stati composti, nuove iconi della Theotokos sono state dipinte, nuove immagini miracolose della Madonna, specialmente in Russia, sono state l'oggetto di una devozione popolare fervente. La mariologia ha continuato a svilupparsi specialmente mediante la sua combinazione colla sofiologia teologica-mistica (la dottrina della « Sapienza creata » intesa come una ipostasi cosmica e un principio della Chiesa) — ma tutti questi progressi non contano molto dinnanzi alla fedeltà severa alla tradizione, con cui la Chiesa orientale ha serbato fino ad oggi il suo tesoro del sesto e del settimo secolo. Come le Madonne delle iconi delle Chiese greche e russe hanno gli stessi lineamenti della Madonna bizantina del sesto secolo, così tutto il culto orientale della Madonna è in fondo lo stesso che un secolo dopo il concilio efesino. Mentre tutta la vita cultuale della Chiesa occidentale si sviluppava in un modo costante e creava forme sempre nuove, la Chiesa d'Oriente manteneva le sue antiche forme venerande. Non solo un legame interno ma anche uno esterno avvolge tutti quanti oggi stanno lodando

o pregando dinnanzi alle iconi della Theotokos con un Efrem, un Cirillo, un Rabula e tutti i cantori e i defensori di Maria del quarto e del quinto secolo. Un coro di milioni di oranti si unisce per innalzare al cielo la preghiera giaculatoria, che già quindici secoli fa ascese da cuori cristiani ferventi : « Dacci aiuto, Madre di Dio »!

2. — Nella chiesa occidentale.

L'Oriente è la patria del culto della Madonna : ivi fu combattuto in favore del dogma mariano ; ivi furono composti i primi canti mariani, furono recitate le prime preghiere a Maria, raccontate le prime leggende, celebrate le prime feste, erette le prime chiese mariane. Solo lentamente e con esitazione, nonsenza una certa resistenza, la cristianità occidentale accettò dalla sorella maggiore d'Oriente i singoli motivi del culto mariano. La polemica di Tertulliano dimostra che neppure la credenza nella verginità di Maria nel parto e dopo il parto trovava accoglienza indiscussa in Occidente. La mariologia orientale approfondiva già il mistero della maternità divina di Maria quando le speculazioni su Maria dei padri occidentali s'indugiavano ancora sul tema della verginità di Maria, che i padri occidentali Zenone di Verona, Ambrogio ed Agostino contemplavano sotto il triplice aspetto della *virgo ante partum, in partu et post partum*, e non sempre colla tenerezza e la finezza dei padri d'Oriente. Zenone di Verona — seguendo in questo il protovangelio di Giacomo — mette in un modo quasi rozzo l'elemento fisiologico anatomico al primo piano e lascia così un'eredità dannosa alla speculazione mariologica d'Occidente (simili misteri della fede sono possibili solo avvolti nella penombra rispettosa di una contemplazione religiosa e artistica e vengono distrutti dalla luce cruda del giorno sotto il microscopio della ricerca razionale e teologica). Ambrogio ed Agostino ogni tanto stanno ammirando il mistero della nascita del Dio eterno da una creatura umana — ma il loro interessamento mariologico si limita essenzialmente alla verginità di Maria ed alla sua impeccabilità personale. La nozione di un concepimento immacolato

di Maria è così aliena da Agostino come la nozione della sua assunzione corporale nel cielo: *Maria ex Adam mortua propter peccatum* (Maria come figlia di Adamo è morta per causa del peccato originale). Un culto regolare della Madonna non è nemmeno supposto da loro; non solo cerchiamo in vano presso loro inni e preghiere rivolti a Maria: non sanno nulla nemmeno di feste mariane. Mentre numerose prediche di Agostino in occasione di feste del Signore, degli Apostoli, e dei Martiri ci sono state tramandate, non possediamo nessuna predica mariana di lui perchè la cristianità di allora non conosceva ancora feste mariane. Ma non solo nella contemplazione dei padri latini appare il riserbo grande che la cristianità occidentale serbava al riguardo dell'esaltazione orientale di Maria; esso si manifesta più chiaramente nella resistenza formale all'introduzione di credenze orientali mariane. Così nel Gelasiano (una specie di indice di libri proibiti attribuito a papa Gelasio nel 496) il racconto dell'assunzione corporale di Maria nel cielo è dichiarato leggenda apocrifa.

L'opposizione dell'Occidente al culto della Madonna fu certo di poca durata. Poichè la Sede romana si era pronunciata in Efeso in favore del nome di Theotokos, essa doveva anche riconoscere le conseguenze di questo dogma. Il concilio Lateranense del 649 gettò l'anatema sui negatori della verginità incontaminata e perpetua di Maria e spianò così la via ad ulteriori decisioni dommatiche. Mentre la Chiesa romana in conformità del proprio carattere giuridico, insisteva fortemente sulla correttezza dommatica della mariologia, la Chiesa gallicana e spagnola, che nella loro liturgia erano più accessibili ad influenze orientali, furono le prime a dare un posto alla lode di Maria nella preghiera del culto pubblico. Nel settimo secolo, le feste mariane trovarono adito a Roma come nel resto dell'Occidente: la festa della Purificazione fissata in un giorno d'espiazione ereditato dall'antica religione romana fu celebrata là molto più presto. Comunque l'Oriente è sempre stato il maestro dell'Occidente.

Mentre la venerazione liturgica di Maria nella Chiesa occidentale è completamente dipendente dal modello orientale, la poesia mariana occidentale rivela fin dal principio caratteristiche creatrici. Può darsi che la lode esaltata dei cristiani

d'Oriente abbia dato lo spunto alla più antica lode mariana in Occidente, ma i vecchi poemi latini in onore di Maria differiscono dallo stile e dalla parola dei siri e greci. Il riserbo nei sentimenti, l'assenza di ogni ricchezza di immagini e di ogni retorica, questa severa asprezza e quella misura che caratterizzano la meditazione di un Ambrogio o di un Agostino su di Maria, sono anche la caratteristica della lode mariana latina. Come dimessa e semplice, eppure grande e sollevante è la lode a Maria di Sedulio o di Venanzio Fortunato confrontata con quella dei siri, Efrem e Giacomo di Sarug, o con quella del bizantino Romano ! Qui rivive qualche cosa della *gravitas* dell'antica Roma, qui freme una certa familiarità umana, un senso vivo della donna e della madre che manca ai poeti orientali. Maria depone la maestà regia : è tutta donna e madre. *Sancta parens, beata mater, sola femina.* L'antica contemplazione ed il paradosso della maternità divina si ritrova qui, ma molto più semplice e ingenuo. Quanto umani i versi di quell'inno a Maria di Venanzio Fortunato, inno che ebbe un posto d'onore nella liturgia romana delle feste mariane :

O gloriosa virginum.
sublimis inter sidera
Qui te creavit, parvulum
lactente nutris ubere

Gli antichi inni mariani latini sono le radici, da cui l'albero infinitamente ricco in rami degli inni e delle preghiere medievali è rampollato. Diventa sempre più sensibile questa tendenza ad umanizzare l'immagine della Madonna che già si manifestava chiaramente negli antichi inni latini. Sempre di più la bellezza virginale e la maternità compassionevole diventano il tema della lode mariana. Secondo le parole di Bernardo di Chiaravalle : « non vi è nulla di severo, nulla che desta timore in Maria: ella è tutta dolcezza ». Per questo in tutta la devozione mariana si manifesta accanto al rispetto più profondo un tratto di semplice familiarità. La tendenza all'esagerazione e alla frivolezza che appare con tanta facilità dopo il primo millennio dell'era cristiana nel culto di Maria, è raffrenata dalla gravità scultoria e dalle semplicità che contrassegnano la devozione a Maria dei

maggiori poeti e santi medievali. Il saluto umile del Poverello alla Madre di Dio, come l'inno solenne del veggente fiorentino, dimostrano come la pietà romana si concentri sempre, nuovamente e severamente, sul mistero dell'incarnazione nella storia della salvezza e torno così sempre alla sorgente di ogni devozione mariana. D'altra parte, dai due più alati poemi latini medievali in onore della Vergine, lo *Stabat mater dolorosa* di Jacopone da Todi e lo *Stabat mater speciosa*, imitato dal primo, traspare come nella pietà mariana del medio evo il mistero dell'umanità più genuina (gioia e dolore della madre) si fonda col mistero della redenzione divina. Il miracolo dell'incarnazione e dell'oblazione di Dio è riavvicinato al sentimento umano mediante l'eterno umano amore materno (nella più profonda beatitudine e nel tormento più cupo) nobilitato dal mistero dell'abbassamento e della passione divina. L'evento più grande e più santo che si sia svolto sulla nostra terra è legato indissolubilmente al mistero del cuore verginale e materno.

La potenza del culto medievale della Madonna risiede in questa sintesi dell'umano e dell'eterno, della natura e della grazia che determina l'essenza del cattolicesimo occidentale classico. La dottrina mariologica della teologia scolastica invece, offriva un contrappeso fortissimo affinchè l'elemento umano non perdesse il contatto col mistero della salvezza e non degenerasse nel naturalismo. Queste speculazioni ci paiono oggi, in gran parte, artificiose ed astratte. Pure in esse uno studio più accurato scopre distintamente una preoccupazione ardente di non lasciare esulare dal regno della grazia la persona della Madre di Dio. Tutto, anche le riflessioni più sottili sulla Madre di Dio, sul suo concepimento, sulla sua maternità, sulla sua santità, non mirano che ad uno scopo : a stabilire cioè pienamente il rapporto fra la Madre di Dio ed il mistero della salvezza. Nella grandiosa cattedrale della sua *Summa Theologica*, il principe della scolastica ha costruito una cappelletta d'arte perfetta dedicata alla Madre di Dio. Come madre dell'autore di ogni grazia, Maria,secondo Tommaso d'Aquino, ha conseguito la pienezza della grazia e da questa pienezza risulta la virtù perfetta : *perfecta virtus ex abundantia gratiae*. E anche nella grande disputa teologica sul

concepimento immacolato (nella questione, cioè, se Maria sia stata purificata dal peccato originale già nel seno della madre o se ne sia rimasta immune del tutto) importava ai due partiti contrastanti, Domenicani e Francescani, solo la pienezza di grazia e la perfezione di quella che aveva dato la vita umana al Dio eterno.

Il saluto mariano del Poverello e l'inno a Maria di Jacopone dal punto di vista religioso; la lode a Maria di Dante, dal punto di vista poetico ; la mariologia dell'Aquinate, dal punto di vista teologico, rappresentano le vette le più alte che il culto latino della Madonna abbia raggiunte nel Medioevo. Le rappresentazioni artistiche della Madonna nei paesi latini hanno raggiunto la loro massima espressione nelle figure delicate e giovanili di Fra Angelico e di Fra Filippo. Accanto alla perfezione di forme raggiunte dal culto latino della Madonna, sta, come espressione uguale, e anche superiore, in più aspetti, dell'ideale della Madonna, la forte ed intima devozione germanica a Maria. Già nelle preghiere e negli inni latini a Maria, usciti dalle labbra di fedeli tedeschi, appare la caratteristica della raffigurazione germanica della Madonna. Pieni di meraviglia riverente, gli oranti e i cantori tedeschi stanno dinnanzi alla più bella delle donne — *super omnes speciosa* — e pieni di fiducia cordiale, invocano quella che è Madre non solo di Dio, ma di tutti gli esseri umani, per la sua pietà materna — *monstra te esse matrem* come dice l'inno nato probabilmente nel nono secolo : *Ave maris stella.* E quanta confidenza germanica e quanta fede potente vibra nel grido di miseria commovente dell'infermo monaco benedettino, Ermanno da Reichenau alla *Mater misericordiae* nel *Salve regina* che è diventato non solo l'antifona liturgica della Chiesa romana, ma la preghiera popolare di tutta la cristianità cattolico-romana !

Così sotto la veste latina e straniera dei poeti mariani tedeschi sentiamo pulsare il cuore della devozione germanica a Maria. Codesto *sanctum et providum*, codesto sacro e divinatorio che già Tacito vantava nei Germani, doveva assumere,nell'ideale tedesco della Madonna, una forma non meno travolgente quanto nelle antiche divinità femminili della vecchia religione dei Germani. Nel momento in cui cadeva il velo dell'idioma straniero,

l'immagine tedesca di Maria, l'immagine tedesca della donna appariva, raggiante di bellezza, agli occhi della cristianità germanica. Quest'immagine è di una semplicità e di una naturalezza infinita: nulla dell'ornamentazione fantastica degli orientali, nulla neppure della *gravitas* romana. Tutto è cordiale, intimo, familiare. Maria non è qui la regina degli angeli nelle altezze eccelse del cielo e nemmeno l'austera asceta virginale: ella è la fanciulla (die Magd), la madre, « la donzella molto bella », « la più bella delle donne », « la più graziosa delle femmine », « la più cara di tutte le madri », « la signora di alto lignaggio ». Ella è il tipo di ogni femminilità, ella è semplicemente la vergine e la donna tedesca. Ma il suo mistero più profondo è l'amore che ella porta al suo divino bambino. Ciò che nessun poeta orientale, nessun poeta latino aveva potuto esprimere, fu magnificato in lingua tedesca: l'eterno umano dell'amore materno gioioso e doloroso. Nella luce dell'incarnazione del Figlio di Dio appare nobilitato e trasfigurato, ciò che vi è di piccolo, di quotidiano, e d'oscuro nella vita della donna. Il poeta dello *Heliand* e Offredo, l'autore dell'armonia dei Vangeli, nella loro semplice narrazione del Vangelo biblico, hanno plasmato questa figura femminile e materna di Maria, che poi, nelle sculture romaniche e gotiche dell'arte tedesca medievale, assunse forma e colore. In questi poeti e scultori tedeschi, è fiorito qualche cosa che mai troviamo altrove nel culto della Madonna, con la stessa semplicità, forza e bellezza: l'unione, cioè, dell'eterno umano coll'eterno divino, dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande, la sconfinatezza della storia della salvezza, l'irrompere di questa storia della salvezza nella vita quotidiana.

Ciò che i primi poeti tedeschi hanno provato al cospetto di questa miracolosa figura di donna, ha trovato una espressione spontanea nella preghiera e nella preghiera tedesca. I più antichi canti mariani, nati dal cuore di pie donne tedesche, vincono per intimità e delicatezza gli inni e le preghiere latini ammirabili dei monaci poeti tedeschi. In essi freme l'amore per la fanciulla umile e la regina del cielo ed una tale confidenza nella compassione materna e nella gioia tutta femminile di Maria nel dare assistenza, che anche lettori moderni ne subiscono l'incanto. « Tu ti chiami

e sei Madre » : queste parole della reclusa Guda d'Arnstein esprimono la certezza, che giovanette e donne possono, in ogni affanno, cercare riparo presso «la nobile cara signora », la « madre pietosa » che capisce ricovera e sopporta ogni loro miseria. « Nelle tue mani rimetto me stessa e la mia vita : ti raccomando tutta la mia pena ». Come nei grandi e nei piccoli dolori della vita, la Donna celeste appare quale ausiliatrice nell'ultima, suprema prova : ella assiste i morenti e li conduce nella patria celeste.

« Donna, alle tue mani affidata sia la mia fine e degnati condurmi e salvarmi dall'ambascia grande quando la triste morte verrà a separare il mio corpo dall'anima mia. Nella angoscia grande, vieni a confortarmi, e fa che l'anima mia cada in sorte dei cari angeli di Dio, e non dei diavoli malvagi. Mi conducano laddove troverò le gioie eterne che godono in cielo i beatissimi figli di Dio, eletti a questo fine ».

Ma per grande che sia la fede nella potenza ausiliatrice di Maria in questi devoti tedeschi mai Cristo viene detronizzato dal suo posto eminente e divino, mai viene rimosso il Redentore dalla sua posizione centrale. Tutta la devozione a Maria vuole solo condurre a Cristo. Questo carattere cristocentrico del culto della Madonna si esprime con forza nel canto mariano di Arnstein : « Ci conduci a Gesù, tuo amatissimo Figlio, quello ci farà grazia a tutti, noi confidiamo in Lui ».

Il concetto sobrio, genuinamente umano di Maria, come semplice giovanetta e donna, elaborato dalla pietà germanica, rivela la sua forza trasformatrice sulla materia delle vecchie leggende. Se nei poemi latini della monaca sassone, Rosvita da Gandersheim, spira già un alito fresco ed aspro di sentimento germanico, questo è vero sopratutto delle «Vite di Maria » tedesche.

I vecchi temi leggendari orientali entrano adesso nella pietà occidentale, anche lo stile fiorito della poesia mariana orientale trova un'accoglienza sempre maggiore. Eppure l'elemento orientale viene trasformato e riplasmato. Mentre nella poesia orientale che celebra Maria, tutto, nella vita della Madre di Dio, appare straordinario, di un altro mondo, misterioso e miracoloso, nella poesia tedesca, accanto alla finezza, alla soavità, ad una fede ingenua nel miracoloso, tutto è terreno, saturo di realtà e conforme alla vita.

Questo concetto umano e semplice di Maria della pietà tedesca si arricchisce di due motivi nuovi, di cui uno è originato dalla poesia cavalleresca francese. In questa poesia, la donna è raffigurata come l'ideale più alto della vita dell'uomo, come la signora amata. Personalità femminili diventano in se stesse l'oggetto di un amore puramente spirituale, contemplativo ed estatico che s'innalza al di sopra di ogni brama sessuale. Questa venerazione amorosa si esalta fino ad una apoteosi della donna, considerata come il « sommo bene » e invocata con fervore estatico. La donna è il simbolo del divino, il divino umanizzato semplicemente. La Chiesa ruppe il pungolo pericoloso di questa devozione profana, concentrandola sulla persona della Madre di Dio e condusse il culto della donna nella grande corrente del culto della Madonna: « l'amore di Maria doveva sostituire l'amore della donna, il canto a Maria il canto alla donna ». Sotto l'impulso della Chiesa i trovatori provenzali riportarono su di Maria, diletta ed amica celestiale, la loro celebrazione della donna mondana. Le prime raffigurazioni gotiche francesi della Madonna, colla loro grazia incantevole ed amabile, non sono che l'espressione plastica di questo nuovo motivo del culto della Vergine. Questo motivo amoroso s'introdusse nella poesia e nella devozione mariana medievale e trovò proprio nella pietà germanica verso Maria una espressione di una rara nobiltà. La fanciulla pura, e la nobile donna diventò la « Madre dell'amore grazioso », la « Madre del bellissimo amore ». Ma non solo la relazione del cultore di Maria colla Madre di Dio, ma anche quella di Maria con Cristo fu concepita come un rapporto amoroso e considerata secondo la Cantica : Maria è la « Minnerin » per eccellenza. Dio stesso « il Minner ».

Il secondo nuovo motivo che venne ad arricchire la devozione mariana del Medioevo tedesco, nacque dalla mistica. La storia della salvezza, agli occhi del mistico, appare come il riflesso di ciò che è fuori del tempo ed eterno. Al posto della semplice contemplazione umana e realistica di Maria dell'antica poesia tedesca, appare presso i mistici, prima di tutto presso Matilde di Magdeburg, una contemplazione spirituale. Maria diventa una ipostasi al di sopra del tempo, la sposa del Dio eter-

no, « simile a lui in tutte le membra sue ». Se già l'anima umana nella sua profondità più pura sembra divina al mistico, nessuna meraviglia che una Matilde di Magdeburg, nella sua plastica e nel suo linguaggio poetico, abbia dato alla Madre di Dio il titolo di Dea. « suo figlio è Dio ed ella è Dea ». Questa contemplazione spirituale, esuberante, conduce da sè ad una idealizzazione più ampia della Madonna. Maria non è sola ad avere portato, partorito, concepito il Figlio di Dio. Anzi ogni anima, oggetto della grazia divina, sperimenta la maternità virginale di Maria. Geltrude da Helfta, Matilde di Hackeborn, Margherita Ebner ed altre monache mistiche fanno in istati estatici e visionarii la parte di Maria, concepiscono e partoriscono, allattano ed accarezzano il bambino divino. In questo simbolismo realistico, esse non hanno solo trovato l'appagamento spirituale del loro desiderio naturale di maternità, ma hanno presentito il mistero, inteso con lucidezza raggiante dai grandi mistici tedeschi, Eckart e Tauler : la nascita di Dio nell'anima. Più grande ancora del miracolo di Bethlem è il miracolo che si viene compiendo nell'anima unita a Dio. Per Dio è più prezioso nascere spiritualmente da qualsiasi vergine o anima buona che nascere dalla Vergine Maria. Ogni anima separata dal mondo è una fanciulla monda e pura, ogni anima feconda in opere buone è una Madre di Dio. Ciò che Agostino diceva di Cristo: *Non solum Christiani sed Christus facti sumus* (« Non siamo solo diventati credenti in Cristo ma Cristo stesso ») vale anche per la mistica tedesca in rapporto con Maria : ogni vera anima cristiana è una Theotokos.

La venerazione tedesca della donna, la poesia amorosa e la mistica hanno determinato trasformazioni profonde dell'immagine tradizionale della Madonna. Questi tre motivi principali della devozione tedesca a Maria si uniscono in un'armonia meravigliosa nel più grande dei servi germanici di Maria nel Medio Evo, nell'amabile Domenicano svevo Enrico Seuse. Egli è insieme teologo ed artista, mistico e « trovatore », orante e poeta. Maria è per lui « l'amore celestiale o spirituale », la « prelibata diletta » del devoto amoroso che l'onora come un trovatore onora la sua signora, con canti di amore e corone di fiori primaverili. Maria è la « sposa », la « coniuge amata » di Dio. Dio e la Madre

di Dio rappresentano insieme « un dramma d'amore eterno, inscrutabile ». La Madre di Dio è per Seuse il prototipo della Madre ed egli esprime il tenero affetto di lei per il suo bambino divino con parole poetiche non meno meravigliose di quelle con cui dipinge il dolore immenso di lei per l'agonia e la morte del Figlio. Madre e Figlio — la tripudiante inginocchiata dinnanzi alla greppia del neonato, l'addolorata che tiene in grembo il Figlio pallido — ma sempre la madre che abbraccia coll'amore più fervente la sua creatura — questo grande tema non è mai stato rappresentato da un fedele tedesco in un modo tanto pio, tanto umano e tanto poetico, come da questo asceta e questo mistico. Il culto di Maria, presso di lui più che presso tutti i credenti e poeti tedeschi, varca i limiti del domma e del culto e si effonde in una riverente venerazione della donna. L'Eros dei trovatori si è per lui trasfigurato nella pura Agape cristiana. Venerare la Madre di Dio significa per lui dimostrare ad ogni donna, e proprio alle più povere ed umili — rispetto ed affetto. Un semplice episodio della sua vita, tracciato dalla sua amica spirituale Elisabetta Stagel, ci mostra come egli vivesse questa venerazione infinitamente grande ed ampia della Madre di Dio.

« Un giorno, egli stava camminando attraverso i campi e su di un viottolo stretto, gli venne incontro una povera donna. Come ella si avvicinava, egli si mosse dalla via asciutta nel fango e la lasciò passare dinnanzi a lui. La donna lo riconobbe e gli disse : « Caro signore, a che cosa pensate, voi reverendo signore e sacerdote, per lasciar passare me, e con tanta umiltà? Ero io piuttosto che dovevo lasciarvi la via ! » Ed egli rispose « Cara donna, è mia consuetudine onorare volentieri tutte le donne per amore della dolce Madre di Dio che è nei cieli ».

Quest'ideale universale della Madonna, nato dalla venerazione tedesca della donna e dalla mistica tedesca, è lo stadio di sviluppo terzo ed ultimo nella storia del culto della Madonna. Maria non è più solo l'asceta virginale immacolata, come per i cristiani dei primi secoli, non solo la meravigliosa ed eccelsa Theotokos, come dal quarto secolo tramontante lo fu per i cristiani d'Oriente e più tardi anche per quelli d'Occidente : ella è il modello di ogni femminilità, di ogni virginità e maternità; ella non

è solo una figura appartenente alla storia della salvezza ma un essere presente anche nelle ordinarie vicende della vita quotidiana. Il culto della Madonna non è più solo venerazione di un essere più che umano, ma la venerazione profonda della santità della maternità; il divino si è abbassato fino all'umano, i limiti tra religioso e profano sono scomparsi. *Homo homini deus*: l'eterno umano è divino, ciò che è della madre è sacro, ciò che è della donna è degno di venerazione. L'aureola della *regina coeli* è scomparsa, un viso umano, un viso di donna risplende su di noi con Maria, e in ogni viso materno e virginale, esso viene riconosciuto; ogni donna è Madonna in quanto porta e custodisce il divino. « Vedesti tuo fratello, vedesti il tuo Signore »: a questo detto extracanonico di Gesù, la devozione mariana tedesca avrebbe potuto soggiungere: « Vedesti tua sorella, vedesti la Madre di Dio ».

Questo alto ed universale ideale della Madonna elaborato da mistici, da poeti e artisti non poteva raggiungere, naturalmente, che una forma incompleta nella devozione popolare. La celebrazione di Maria nel popolo semplice consistè dal secolo decimoterzo in poi nella recitazione frequente dell'*Ave Maria*, il saluto angelico ed il saluto di Elisabetta cui erano stati aggiunti, prima il nome di Gesù e, nel quattrocento, una breve invocazione: « Santa Maria, Madre di Dio, prega per noi peccatori, adesso e nell'ora della nostra morte ». Per rompere la monotonia, fu intercalato nel decimosesto secolo, in mezzo all'« Ave Maria », l'accenno ad eventi della vita e della passione di Cristo e di Maria. Così venne costituito il rosario, composto da tre volte cinque decadi di *Ave*, insieme a tre volte cinque misteri, e che diventò lo schema più popolare di preghiera e di meditazione del cattolicismo romano moderno. Accanto a questa forma stereotipata del culto di Maria rimase pure il rapporto spontaneo e originale di preghiera colla Madre di Dio, invocata — specialmente dinnanzi alle sue immagini miracolose e nei santuari — in occasione di tutte le miserie immaginabili e magnificata per l'esaudimento di queste preghiere. Nel canto popolare mariano, specialmente nel canto tedesco, gli elementi più fini e più soavi dell'amore medievale di Maria sono diventati il bene comune del popolo cattolico. Eppure

in complesso, il culto post-tridentino della Madonna è, nel popolo cattolico, notevolmente inferiore, in quanto a finezza ed a bellezza, a quello del Medio Evo. Non solo la meccanizzazione crescente della recitazione degli *Ave*, ma l'esagerazione esasperata antiprotestantica del culto della Madonna, dovuta ai Gesuiti, causarono una certa decadenza — decadenza che è solo una forma particolare dell'angustia spirituale, dell'indurimento e dell'unilateralità generale del cattolicismo post-riformato ed antiriformatore. Anche la mariologia dei teologhi scende — nel modo più spaventoso presso Alfonso dei Liguori — dalle vette della teologia cristiana primitiva e di quella dell'alto Medioevo. Ma nessuna degenerazione, nessuna deformazione è riuscita a cancellare del tutto le linee pure e grandi dell'ideale medievale della Madonna. Nella efflorescenza della mariologia e della devozione mariana popolare splende indistruttibile l'oro puro del culto classico di Maria. Il nome della Madre di Dio è rimasto per la cristianità cattolica, ciò che era stato per il più grande dei poeti cattolici medievali : « Il nome del bel fior, che io sempre invoco e mane e sera ».

3. — Il culto di Maria nel protestantesimo.

Una ricchezza innegabile di motivi religiosi, artistici ed umani è raccolta nella devozione alla Madonna del cristianesimo cattolico sia dell'Oriente, sia dell'Occidente. Questa ricchezza fu crudamente distrutta nel calvinismo e nelle sette protestanti, mentre nel luteranesimo essa si andava a lungo esaurendo. D'ora in poi, la condanna del culto della Madonna come di una forma di pietà inferiore dal punto di vista evangelico e cristiano, fu considerata come la conseguenza necessaria di un atteggiamento protestante genuino. Questa condanna può farsi forte di Calvino, in nessun modo di Lutero e di Zwingli. Anzi Lutero appartiene proprio alla linea dei grandi cultori e cantori di Maria. Una parte essenziale verrebbe a mancare a una storia del culto della Madonna che non dedicasse un capitolo anche al riformatore tedesco.

Martin Lutero non combattè mai la devozione mariana, ma solo certe forme del culto medievale della Madonna che gli parevano — in parte a buon diritto, in parte a torto — tante deviazioni dalla vera devozione a Maria, pericolose per l'onore del Figlio divino. Vi sono a un di presso cinque momenti del culto antico e medievale della Madonna che furono attaccati dalla polemica iraconda di Lutero. 1. La sua fede evangelica nella grazia doveva ribellarsi con tutte le forze contro quella raffigurazione del cristianesimo primitivo secondo la quale Maria, l'asceta verginale, si sarebbe resa degna per le sue stesse virtù, della maternità divina e l'avrebbe meritata ; un concetto che Lutero incontrava nelle parole dell'inno mariano pasquale : *quia quem meruisti portare*. La critica di Lutero aveva pienamente ragione su questo punto, ma essa trascurava il fatto che, proprio la mariologia classica del Medioevo, aveva respinto questo concetto antico del merito, col presentare la vita intera di Maria sotto il punto di vista della *plenitudo gratiae*, e tutti i pregi di Maria come l'opera della grazia divina. — 2. Lutero si adombrava dell'esaltazione di Maria in quanto « regina del cielo », elevata « al di sopra dei cori degli angeli ». Ma il fatto che Lutero stesso lodi, con parole magnifiche, il carattere unico di Maria, fondato sulla sua dignità di Madre di Dio — « una persona sola fra tutte che non è simile a nessuno » — risolve questa obiezione a una questione di parole. Maggiore importanza merita la critica di Lutero contro la raffigurazione di Maria come placatrice del suo Figlio. Maria seda l'ira del Giudice universale, mostrandogli il seno materno, intercede presso di lui per tutti i peccatori, che secondo una immagine cara al Medioevo, si riparano sotto l'ampio ed aperto suo mantello protettore. Lutero aveva ragione di respingere come una idolatria la trasposizione della misericordia *divina* su di una creatura *umana*; ma egli non badava che Maria, proprio per il suo carattere creaturale ed umano, era considerata dai devoti del Mediovo come l'incarnazione della dolcezza sempre pietosa e mai punitiva. D'altra parte, egli trascurava, nella sua raffigurazione unilaterale di Cristo in quanto Salvatore, la parte di giudice messianico che gli spetta secondo la fede antica. — 3. Un altro motivo ancora irritava Lutero — il motivo

amoroso nel culto medievale della Madonna : «volevano i monaci fare onore alle donne, e per ciò hanno fatto ricorso a Maria ». In questa critica, appare il concetto gnostico-manicheo della corruzione radicale di tutta la natura, che impediva a Lutero la visuale di ciò che è nobile e santo nell'amore delle donne e di Maria.— 5. L'ultima e più legittima obiezione di Lutero concerne l'allegorismo sfrenato con cui la mariologia medievale scopriva la figura della Madonna nel Vecchio Testamento : « Afferrano la Scrittura per i capelli e l'applicano per forza a Maria ».

Ma questa critica spesso appassionata contro certe espressioni del culto medievale della Madonna, non ha mai trattenuto Lutero dal celebrare, nelle sue parole e nei suoi scritti, le lodi della Madre di Dio. Anno per anno, egli ha predicato all'occasione delle antiche festività mariane ; egli ha anche protetto le immagini della Madre di Dio dalle mani rozze e destruttrici dei puritani. Mai egli si stanca di dichiarare che il cristiano « deve rendere onore a Maria », solo ch'egli « l'onori giustamente » cioè le tribuisca l'onore dato da Dio a Maria, che egli esalti solo Dio, che ha colmato di grazie Maria, la « povera fanciulla ». Il concetto tomistico dell'*abundantia gratiae*, della pienezza di grazia di Maria, viene accentuato in un modo nuovo dall'insistenza di Lutero sull'opera di Dio solo. La mariologia luterana racchiude — eccetto forse l'assunzione corporale di Maria nel cielo — tutti gli elementi essenziali dell'antica dottrina mariana orientale e di quella occidentale del Medioevo. 1. Maria è sempre vergine, prima del parto, nel parto e dopo. « Senza peccato, senza colpa, senza dolori e senza lesione ella ha partorito Cristo, ella è il modello di purezza e di castità ». « Nessuna immagine di donna desta nell'uomo pensieri più puri come questa Vergine ». — 2. Maria è Theotokos. Recisamente, e con una esplicita condanna di Nestorio, Lutero militò in favore del dogma efesino ; in tutte le sue meditazioni su di Maria, egli rappresenta ai suoi lettori ed ai suoi ascoltatori quanta grandezza ineffabile e quanta dignità meravigliosa spettino a Maria, mercè la sua maternità. Maria è per Lutero l'« Immacolata », e non solo nel senso generale di una santificazione di lei nel seno della madre, ma nel senso di quella dottrina della scuola francescana, che venne dalla Chiesa

romana proclamata nel 1854 come un dogma, nel senso cioè di una preservazione dal peccato *a primo instanti*. « Quando l'anima le fu data, ella era anche purificata dal peccato nello stesso momento e onorata dai doni di Dio ; dal primo momento in cui cominciò a vivere, ella fu senza peccato ». — 4. In fine, Maria è per Lutero una « Interceditrice » « come anche gli altri santi ». Giacchè Lutero non solo contemplava con venerazione la Madre di Dio, ma implorava anche la sua intercessione, egli inizia la sua spiegazione del *Magnificat* col *suspirium* : « la soave Madre di Dio voglia ottenere per me lo Spirito che possa spiegare in un modo utile ed approfondito questo canto » e termina con questo augurio: « Cristo ci accordi questo, mercè l'intercessione e la volontà della sua Madre Santa, Maria ».

L'anima pia di fanciullo di Lutero non poteva cantare la lode della Madre di Dio in un modo meno puro e potente che i grandi devoti cattolici di Maria. In Lutero rivive, in una forma nuova ed evangelica, la devozione mariana tedesca del Medio Evo ; per ciò gli spetta un posto d'onore nella storia del culto della Madonna. La venerazione evangelica di Lutero al cospetto della Vergine pura e dell'eccelsa Madre di Dio, trovò una solenne conferma negli scritti simbolici del luteranismo, specialmente nell'Apologia della Confessione augustana. La consuetudine di Lutero di pronunciare prediche mariane, in occasione delle ricorrenti feste di Maria, si mantenne ancora per un secolo nelle chiese luterane. Anche gli altri grandi autori di canti della Riforma, hanno celebrato, seguendo in ciò l'esempio di Lutero, il miracolo della maternità divina di Maria. Questa venerazione continuata della Madre di Dio trovò un incentivo evidente nella pietà con cui, in un modo quasi generale, le venerabili immagini di madonne e le statue medievali furono conservate nelle chiese luterane.

Però, questa intima devozione a Maria declinò sempre di più, insieme del resto alla tradizione liturgica che il luteranesimo aveva salvata dalla Chiesa antica. Lo spirito razionalistico dell' *Aufklärung*, colla sua incomprensione per il mistero in generale ed il mistero dell'incarnazione in particolare, cominciò nel settecento la sua opera distruttrice ; ma vi furono senza dubbio anche influenze calvinistiche segrete, che determinarono un

distacco sempre più accentuato dalla devozione mariana anche presso i luterani. Calvino aveva colpito il culto della Madonna coll'anatema più aspro e più appassionato. Tutti gli epiteti onorifici della Madre di Dio sono per lui « furto blasfemo », « menzogna umana », « superstizione crassa e odiosa », « blasfemo degno di maledizione ». Ogni lode di Maria è per lui « adultera », perchè riporta ciò che appartiene a Dio solo, su di una creatura ; la preghiera a Maria gli sembra una mera « pazzia ». La Madre di Dio, venerata da tutta la cristianità cattolica, non è per lui che un'idolo, Secondo Calvino, la vera Vergine Maria ha respinto tutto questo tessuto d'inganni, giacchè ella vede tutto il suo onore nell'atto di grazia di Dio verso di lei. Questa polemica tagliente, in cui il puritanismo calvinistico si rivela con tutta la sua strettezza e la sua mancanza di gioia, non ha però potuto impedire che nella chiesa anglicana, così fortemente influenzata dallo spirito calvinistico, avanzi del culto liturgico mariano si siano conservati. Ma questo spirito s'insinuò di nascosto nel luteranesimo ed ebbe là maggior successo. Il culto della Madonna si spense nelle chiese lutarane. Anche i tentativi di restaurazione provati dai neo-luterani del secolo decimonono rimasero senza successo. Vilmar si è dichiarato in favore di festività mariane evangeliche ed ha raccomandato la recitazione dell'*Ave Maria*. Dietlein nel suo « Ave Maria evangelico » (1863) ha difeso la legittimità biblica del culto di Maria. Löhe, ispirato del pensiero che « ogni memoriale di Maria è nello stesso tempo un memoriale di Gesù », ha introdotto feste mariane nel suo martirologio e raccolto nei suoi « Samenkörner des Gebets » preghiere speciali per queste commemorazioni. Ma egli stesso, poco dopo, cedette all'opposizione protestante contro la devozione mariana, e fece rimuovere la statua della Madonna ch'egli aveva eretta in Neudettelsau.

Mentre il luteranesimo ecclesiastico si dimostrava incapace di rifare un posto alla devozione mariana, anche nel senso del Riformatore tedesco, l'ideale della Madonna ha conquistato, fuori dei limiti della Chiesa, il suo posto stabile nella vita spirituale protestante, specialmente nella nostra poesia tedesca. Il principe dei poeti tedeschi stesso guida il coro dei poeti mariani moderni, quando egli, nel *Faust*, mette sulle labbra di Gretchen una semplice preghiera a Maria di commovente intimità e al

coro delle penitenti fa cantare un inno mariano ispirato. Ernesto Maurizio Arndt, Teodoro Körner, Augusto Guglielmo Schlegel, Federico von Hardenberg (Novalis), Max von Schenkendorf, Giustino Kerner, Lodovico Uhland, Emmanuel Geibel, Emilio von Schönaich-Carolath, Detlev von Liliencron — tutti questi e molti altri ancora hanno, ognuno a modo suo, cantato canti ferventi alla Madre di Dio. E tutti hanno scritto e cantato in virtù di una esperienza religiosa vivente che Novalis e Max von Schenkendorf esprimono colla stessa dolcezza.

Chi ti scorge, una volta, o Madre,
Quello non può più perire.
NOVALIS.

Egli è sempre beato e felice
Chi una volta ha incontrato il tuo sguardo.
SCHENKENDORF.

L'immagine tedesca della Madonna, che primo il poeta dello *Heliand* aveva descritta nella lingua materna, che Seuse pieno d'amore aveva contemplata anche nella donna più povera, quest'immagine universale della Madonna risorge presso i poeti tedeschi del secolo decimo nono. E il gran combattente per una fede tedesca in Dio, Paolo de Lagarde, ha patrocinato instantemente l'indispensabilità del culto della Madonna per una pietà tedesca, di una raffigurazione universale della Madonna. Ed il poeta della Stiria, Pietro Rosegger che provava tanta simpatia per il pensiero ed il sentimento evangelico, ha descritto in un modo commovente la magnificenza del culto tedesco della Madonna, e raccomandato la sua ammissione nella Chiesa evangelica. Attraverso la poesia ed il pensiero tedesco freme, da Herder, Lavater e Goethe in poi, la nostalgia della fanciulla pura e della Madre pietosa, Maria, — nostalgia a cui, naturalmente, le chiese protestanti non vogliono rispondere se non coll'anatema di Calvino. Anche il richiamo commovente e nostalgico del poeta Max Jungnickel verso un culto mariano evangelico e tedesco non è stato udito. Nessuna autorità ecclesiastica, nessun sinodo gli ha fatto eco, perchè la stanza dell'anima tedesca è per loro così chiusa come il gran tesoro della venerazione mariana ecumenica che è antica quanto la cristianità ed anche l'umanità.

Come può essere che il protestantesimo e proprio il protestantesimo tedesco non sappia nè voglia saper nulla della venerazione della Madre di Dio ? Non conosce la Madre, perchè in molte cose il Figlio è per lui uno straniero ; egli è cieco dinnanzi al mistero della maternità divina, perchè il mistero dell'incarnazione è per lui un antico mito tramontato o una fredda nozione dialettica. Esso non possiede che una fredda ragione, non un cuore amante, poichè solo il cuore trova la via che conduce al cuore della Madre. Infine esso ha perduto il rapporto vivo col riformatore tedesco. Nonostante i suoi discorsi su Lutero, il suo insistere su Lutero, esso non sente pulsare il cuore dell'autentico Lutero. In quanto il nostro odierno protestantesimo tedesco è ancora e vuole essere riformato, esso è calvinistico e non nel senso della stupenda fede calviniana nella Chiesa ecumenica, ma nel senso di quel fosco puritanismo che ricade nelle angustie del profetismo dell'Antico Testamento, ormai superate nel Nuovo Testamento. È proprio dal calvinismo che il nostro protestantesimo tedesco ha imparato quel fanatismo tutt'altro che germanico per una fede in un Dio esclusivamente virile e senza immagini, che in somma risale ad una deficienza del profetismo giudaico non all'essenza caratteristica della religione semitica, che attribuisce un posto d'onore alla Dea Madre. Il grido verso una liberazione dal Vecchio Testamento ed una eliminazione dell'elemento ebraico dal nostro cristianesimo germanico, che risuona oggi con tanta forza, non manca, nonostante le sue esagerazioni grottesche, di legittimità. L'avversione profonda per ogni venerazione di Maria non è solo un sintomo della freddezza e della povertà, ma anche del carattere estraneo della Chiesa protestante tedesca. Una chiesa che non onora la Madre del Signore non è nè neotestamentaria, nè ecumenica, nè tedesca.

« La Chiesa protestante è morta. Chi la riscalderà? Dobbiamo ricondurvi la Madre Maria ». Queste parole del poeta tedesco sono la soluzione proposta dai cattolici evangelici nella commemorazione quindici volte secolare del concilio efesino. Fra le vaste incombenze che spettano ai promotori della cattolicità evangelica, vi è questa reintegrazione della Madre di Dio nella fede e nella preghiera evangelica. Si tratta di prendere sul serio l'esaltazione neotestamentaria della Madre del Redentore cui intro-

duce il primo capitolo del Vangelo lucano; si tratta di affermare la venerazione ecumenica della Vergine e della Madre di Dio in cui la Chiesa d'Oriente s'incontra con quella d'Occidente. Si tratta di ridestare la contemplazione di Lutero dinnanzi alla Madre di Dio. Ma il nostro lavoro di rinnovamento non deve essere una copia della devozione popolare romana dei giorni nostri. Dobbiamo piuttosto creare, riallaciandole alla devozione mariana cristiana primitiva o classico-ecumenica e tedesco medievale, forme nuove di un culto evangelico e tedesco della Madonna; forme che parlino immediatamente al cuore dell'uomo di oggi e che lo sottomettano al loro fascino. Dobbiamo evitare di esigere da lui con un ultimatum dommatico, il riconoscimento letterale storico di certe dottrine tradizionali. Per via di simili metodi, non faremmo che uccidere in lui il rispetto nascosto e profondo della fanciulla pura e della Madre pietosa, Maria. Occorre piuttosto, mostrare all'uomo contemporaneo, la santità, la bellezza, l'amore, incarnati nella figura cristiana della Madre di Dio; quella santità, quell'amore e quella bellezza femminile che già i pagani cercavano di esprimere nel loro culto multiforme delle Dee Madri. Il dovere del culto della Madonna sorge dal cristianesimo antico e dall'antica umanità. Nella Madre di Dio si rivela a noi il mistero cristiano centrale dell'incarnazione; anzi il mistero religioso dell'umanità, il mistero dell'unione del divino e dell'umano, del celestiale e del terreno, dell'infinito e del finito, quel mistero che il benedettino tedesco Godescalco von Limburg von der Hardt († 1068) ha espresso nei simplici versi latini:

Tu genitrix
In qua Deo
Iunctus est homo,
Deus homini!

Marburgo, Università.

FEDERICO HEILER.

NUOVI STUDI SU GIOACCHINO DA FIORE

La complessa personalità di Gioacchino da Fiore, del grande mistico calabrese che nel medio evo religioso « sulle montagne della Calabria fece risplendere la stella di un nuovo Natale » (1), fu oggetto durante la sua vita e più ancora dopo la sua morte di invidie mal celate, di irose gelosie, di odî implacabili, di fanatiche deformazioni dottrinali, di fulminazioni ufficiali ; ma pur di grande fascino taumaturgico sulle umili folle e sui potenti, di ammirazione e di adorazione profonda da parte di gerarchi, amici e seguaci, di ufficiali e private difese del suo pensiero religioso, di esaltate apologie e di ufficiose beatificazioni.

Lo stesso Maimbourg scrisse di Gioacchino :

« Il a fait *durant sa vie tant de bruit dans le monde,* qui est encore « aujourd'hui un grand problême après sa mort, et duquel on n'a « jamais rien dit de mediocre soit pour le bien soit pour le mal » (2).

Dall'epoca in cui lo storico ecclesiastico francese scriveva ad oggi, le varie incognite del problema si son venute arricchendo di maggior luce e varî termini sono stati chiarificati a tal punto da ritenere che sia stata detta l'ultima parola, come, ad esempio, quello sull'*Evangelo Eterno.* Ma molti altri termini restano ancora oggi inesplorati od avvolti nella fosca caligine che li cinse fin dal momento iniziale, perchè il coltello della critica, auspicato da Giovanni Crisostomo Huck (3), o rimase tuttavia inoperoso su quei punti, o seguì traccie illusorie che fanno allontanare dal giusto cammino, o infine si mostrò talmente impreparato

---

(1) Vedi in E. Gebhart, *L'Italia mistica*, trad. A. Perotti, Laterza, Bari, 1910, pag. 51.

(2) *Histoire des Croisades*, Paris, 1676, tomo II, pag. 356.

Il Morery nel suo *Grand Dictionnaire Historique*, Amsterdam, 1740, tomo V, pag. 140, si appropriò il brano di Maimbourg senza citarne la fonte ; sicchè vari autori, riproducendolo, ne attribuirono poi la paternità al Morery.

Le parole del Maimbourg sono anche una preesistente smentita al rilievo del Grundmann che durante la vita di Gioacchino la sua fama come profeta non avesse varcato i confini del suo ordine (v. *Kleine Beiträge über Joachim von Flore,* in « Zeitschrift für Kirchengeschichte, fasc. II, 1929).

(3) Schon früh hat die Legende Joachims Leben und Schriften dicht umwoben; noch manche üppig wuchernde Ranke wird die Kritik mit ihrem Messer losschneiden müssen, um die *ursprüngliche* Persönlichkeit zu finden und die echten von den gefälschten Werken zu scheiden (*Ubertin von Casale und dessen Ideenkreis*, Freiburg i. B., 1903, pag. 70).

da lasciare invariate le leggendarie incrostazioni, le quali così riescono a mantenersi e perpetuarsi all'infinito, quando non subiscono un groviglio che peggiora anche il precedente stato di cose.

I.

Fra i tanti esempî di quest'ultimo profilo, giova cennarne uno che lo rasenta appena, e cioè il libro di Emanuele Aegerter: *Vie de Joachim de Flore*, ed. Rieder, 1928. Trattasi, è vero, di una biografia romanzata, secondo il vezzo attecchito ed ora alla moda nella letteratura di varî paesi, ma non per questo l'autore avrebbe dovuto ritenersi svincolato dalle esigenze della serietà dell'argomento, che richiede rigore assoluto di indagini e controllo delle fonti, massima precisione nei dati storici e precisazione inequivoca degli elementi topografici anche se appartenenti ad un paese che non è quello dello scrittore.

Sorvolando sulle fantasticherie di un Gioacchino vissuto in qualità di *paggio* alla Corte di Re Ruggiero II, e poi avviato con ricchi vestiti a capo di elegante cavalcata verso l'oriente, scortato da amici e da servitori, in ambasceria diplomatica presso l'imperatore bizantino a Costantinopoli — fantasticherie che, nate forse sullo stesso suolo calabrese da biografi ricostruttori della vita dell'abate-profeta con quel volo della fantasia al quale erano usati nei panegirici detti dal pergamo alle folle ignoranti, riuscirono ad arrivare in tutti i paesi e a trovar facile posto senza il menomo vaglio documentario, per cui meritano di essere una buona volta ripudiate (1) —, valgono i seguenti passi tratti dai punti che bisognerebbe correggere in una nuova edizione.

---

(1) Con quale sicumera e con quale profonda ignoranza dei luoghi si scriveva dagli antichi autori calabro-siculi, si può rilevare dal seguente brano:

— « A Costantinopoli si comprò certi vestiti nuovi talmente, e si compiacque di quelli « che quasi mutava l'animo alla vanità.

« Questo santo glorioso per attendere a sante opere contemplative, avendo renunziato l'ab« badia di Corazzo, se ne andò ad habitar prima in un luogo rimoto ove hoggi è una gangia « ruinata detta S. Martino di Casale, vicino al monastero chiamato Petralta; et indi partitosi « cercando molti luoghi, alfine venne in un *cortile in mezzo di Cosenza*, il qual luogo si chiamava « Fiore: et ivi cominciò ad edificare quel famoso monastero, ch'adesso per tante comende è « quasi consumato (v. *Historia Sagra intitolata Mare Oceano di tutte le religioni del Mondo*, di « Monsignor Silvestro Maruli o Maurolico, abate cistercense, Messina, 1613, pag. 176-178).

Come poi riesca davvero difficile resistere a tutte le cervellotiche invenzioni dei primi biografi, che vennero senz'altro accolte ovunque, è dimostrato dal fatto che un illustre rappresentante della moderna critica storica della letteratura, e cioè di quella scuola che voleva dire semplicemente critica e storia letteraria condotta esclusivamente sui documenti e sui testi, con pura storicità (cfr. Croce: *La storiografia in Italia* in rivista « La Critica » fasc. III, anno XVIII), accredita anche lui la fiaba del viaggio a Costantinopoli scortato da numeroso seguito e non si accorge, altresì, dell'errore cronologico secondo cui, reduce da Lucio III, Gioacchino

A) Riferendosi al *Liber de vera philosophia* di Gilbert de la Porrée, l'Aegerter sostiene, sull'autorità del Fournier, che Gioacchino « aveva conosciuto la tesi del porretano e ne profittava per meglio precisare il suo pensiero » (pag. 83). Ora il Buonaiuti ha luminosamente dimostrato come la tesi del Fournier è da escludere, sia perchè contraddittoria nelle discordanti versioni del 1886 e del 1899, e sia perchè è audace ed arbitrario ogni avvicinamento tra la concezione trinitaria di Gioacchino da Fiore e quella del porretano (1).

B) Volendo correggere l'errore in cui sarebbe incorso Emilio Gebhart, e cioè che Gioacchino da Fiore s'incontrò a Roma col papa Lucio III, ne commette altro da sua parte indicando, ed insistendovi, come luogo dell'incontro Velletri (pag. 86, 91, 93) ; mentre trattasi di Veroli, che è poco distante dall'abbazia di Casamari.

C) Secondo la versione di Aegerter, l'abate calabrese, che aveva dimorato all'abbazia di Casamari in quel primo incontro (pag. 93), ritornò a Corazzo e quando seppe della morte di Lucio III a Verona e dell'assunzione alla tiara di Urbano III si recò in quella città per essere liberato dai pesi della carica abbaziale, e, rientrato di nuovo a Corazzo (pag. 92), si dispose ad allontanarsene per potersi occupare nella pace a scrivere le sue opere. Ottenuto l'interinato per la sua abbazia di Corazzo affidata all'abate di Fossanova, il suo *più prossimo vicino*, Gioacchino si sarebbe ritirato per una seconda dimora a Casamari (pag. 93), ove maturava, rivedendo le sue note e scrivendo i suoi libri, il piano dei due volumi pei quali aveva sottoposto il progetto a Lucio III e ad Urbano III (pag. 94-5).

La confusione e l'imprecisione dominano nella più evidente maniera in questi momenti biografici. Anzitutto è da chiarire che Gioacchino da Fiore, in base alle testimonianze conosciute, dimorò a Casamari una sola volta per un anno e mezzo, che si potrebbe fissare dalla fine della primavera del 1183 fino a circa il dicembre 1184, come si vedrà più avanti (2), e non già due volte, come erroneamente è supposto, in connessione forse con l'erronea indicazione di Velletri.

---

prese dimora a Pietrafitta *e poi a Casamari* (vedi F. Novati : *Gioacchino abate*, in « Dizionario Bio-Bibliografico degli scrittori italiani », serie I, fasc. I).

La fiaba del viaggio a Costantinopoli come viaggiatore nobile e ricco, con amici e servitori, *e desioso di piaceri raffinati* nella città fastosa ed elegante, è accolta anche dal Fournier nell'articolo : *Joachim de Flore : ses doctrines, son influence*, in « Revue des questions historiques », vol. 67, 1900.

(1) Vedi Buonaiuti : *Prolegomeni alla storia di Gioacchino da Fiore*, in « Ricerche Religiose » 1928, pag. 389-90, in nota ; *Il Simbolismo Gioachimita* », in detta rivista, Maggio 1929, ed il libro su *Gioacchino da Fiore*, Roma, 1931, pag. 208-9 in nota.

(2) Il Manriquez, con l'imprecisazione delle date che gli è propria, indica l'anno 1180 (*Annali Cisterciensi*, III, capo VI).

L'incontro con Urbano III a Verona sarebbe avvenuto, secondo i varî cronisti che lo riferiscono, nel 1186, e quindi dopo l'unico soggiorno a Casamari, il che mette in risalto anche l'errore della supposta maturazione nella detta abbazia del progetto sottoposto anche ad Urbano III, errore in cui, del resto, è caduto pure il nostro Bernardo Antonio De Riso, cassinese (1).

Infine la topografia dei luoghi Corazzo e Sambucina, entrambi in Calabria, confrontata con Casamari e Fossanova, entrambi nel Lazio, dimostra quanto inesatta è l'affermazione che quest'ultima abbazia era la vicina più prossima a Corazzo.

D) L'episodio dell'estasi attraverso la quale, salmodiando, Gioacchino si sentì illuminato sul mistero trinitario e cominciò a scrivere il primo libro del *Psalterium* è riferito durante la dimora a Sambucina (pag. 100), mentre l'Aegerter stesso nel secondo volume aveva la confessione dello stesso Gioacchino (prefazione al *Psalterium*) che l'evento si verificò durante la dimora a Casamari.

E) Senza alcuna giustificazione appaiono poi le ripetute erronee citazioni di *Giovanni* Lombardo invece di *Pietro* Lombardo il maestro delle *Sentenze*, dei Papi Innocenzo IV al posto del III, nei due volumi, e di Celestino invece di Clemente. L'episodio della confessione di Costanza imperatrice si attribuisce erroneamente al secondo viaggio di Gioacchino a Palermo, che non è sicuro se sia avvenuto al 1193 e non al 1195 ; mentre, se mai, dev'essere riferito al terzo viaggio del 1198, perchè solo in quest'ultimo fu accompagnato da Luca, divenuto abate di Sambucina, il quale fino al 1196 non si era allontanato da Casamari, ove fu priore (2). Inoltre il *Cardillo* della leggenda viene trasformato nientemeno in una gru (3). Da ultimo, nella prefazione al secondo volume :*L'Evangile Èter-*

---

(1) Vedi : *Della Vita e delle Opere dell'abate Gioacchino*, Milano, 1872, pag. 85.

(2) « Sequenti mense Novembris ibam cum eo Panormum... Sexta feria in Parasceve sedebam cum eo in Claustro S. Spiritus de Panormo, et ecce vocatus ad Palatium fuit ad Imperatricem Constantiam, quae illi confiteri volebat... » Vedi in Ferdinando Ughelli : *Italia Sacra*, Venezia, 1721, vol. VIII e IX. Si consulti pure dom Mauro Cassoni. *Cronotassi documentata dei Prepositi o Priori di Casamari*, in « Rivista Storica Benedettina », Aprile-Giugno 1911, e Luigi De Persiis : *La Badia o Trappa di Casamari*, 1ª ediz.ne, 1878, pag. 56 : questo autore non indica esattamente l'epoca del priorato che fu ben dopo il papato di Alessandro, ed erra quando afferma che la missione fu data da Innocenzo III a Luca mentre era priore, essendo, invece, stata conferita allorchè Luca era abate di Sambucina ; ma è indubbio che Luca fu priore fino al 1196. È, quindi, da considerare gratuita e non controllata anche l'affermazione di Davide Andreotti secondo cui Luca fu segretario di Gioacchino da Fiore fino al 1197 (cfr. *Storia dei Cosentini*, Napoli, 1869, vol. I pag. 456). Il De Riso, *op. cit.*, pag. 87, è pure tra coloro (Barrio, La Fortuna, ecc.) che erroneamene includono Luca tra i seguaci al momento dell'abbandono di Corazzo.

(3) Vedi Di Giovanni : *Topografia antica di Palermo dal secolo X al XV*, vol. II, pag. 286, ov'è riportato il capitolo di Antonino Mongitore estratto dal manoscritto che si conserva nella

nel, si attribuisce il Concilio di Arles al 1260 (pag. 13), mentre il Denifle ha chiarito fin dal 1885 che quel Concilio non potè aver luogo prima del 1263 (1).

Corretto da queste mende e da qualche altra imperfezione (la foresta denominata *Sila* si riporta per *Sylla*, avendo forse erroneamente creduto dal titolo dell'opera di Jacopo Greco (2) che questi fosse della *Sylla*, mentre volle indicare che era nativo del comune di Scigliano), il lavoro dell'Aegerter acquisterebbe maggior pregio, perchè non manca di pagine in cui si gustano ricostruzioni psicologiche di squisita fattura.

II.

A ben più alta importanza assurgono i lavori del Grundmann e del Buonaiuti. Con essi, che vengono ad aggiungersi in degna compagnia alle magnifiche dissertazioni del Denifle e dell'Ehrle, la letteratura su Gioacchino da Fiore e sul gioachinismo si eleverà sempre più a quella serietà di critica e di trattazione assolutamente necessaria nello speciale campo ove crebbero tante piante di loglio e si abbarbicarono così funeste gramigne.

Ci sia lecito, però, sollevare qualche dubbio sui punti in cui l'esatta ricostruzione storica sembra far vedere la verità in versioni difformi da quelle accettate dai due autori.

Sul quesito dell'*homo agricola*, che farebbe apparire Gioacchino da Fiore un contadino coltivatore della terra prima ancora di votarsi al monacato, si dirà più avanti.

Qui, con riferimento ai *Beiträge* del Grundmann, è da osservare, anzitutto, che nè Gioacchino nè il suo intimo frate Raineri erano monaci

---

Biblioteca Comunale di Palermo: *Chiese e Case di Regolari*. Anche il Mongitore, basandosi forse sulle erronee versioni di Gregorio de Laude *alias* de Lauro: *Magni diviniquae Profetae B. J. Joachim Abbatis Hergasiorum Alethia Apologetica, sive Mirabilium veritas defensa*, Napoli, 1660, e del Manziquez: *loc. cit.*, tomo III, all'anno 1193, fa risalire i due *memorabili avvenimenti*, com'egli li definisce, al secondo viaggio.

(1) Vedi l'articolo: *Il Vangelo Eterno e la Commissione di Anagni*, in « Archiv für Literatür und Kirchengeschichte des Mittelalters » I, pp. 49-141.

(2) *Joachim Abbatis et Florensis Ordinis Chronologia auctore* fratre Jacobo Graeco, *Syllanaeo*, Cosenza, 1612.

Nella nota n. 1 a pag. 54 della *Vie de S. François*, 1894, il Sabatier mostra di credere che la Sila sia costituita da un gruppo montano ad est di Cosenza che la gente del luogo chiama Monte Nero. Ognuno sa che la grande foresta e quella parte dell'Appennino meridionale che la contiene si estende su una superficie di 60 chilometri da nord a sud e di oltre 40 da est ad ovest. Anticamente erano comprese sotto il nome *Sila* anche le giogaie fino a Locri; oggi essa abbraccia parte della provincia di Cosenza e della provincia di Catanzaro. I punti più alti hanno un nome particolare: il *Monte Nero* è quello che distingue la vetta più alta della conca ove trovasi la cittadina di San Giovanni in Fiore.

a Sambucina quando entrambi concorsero alla scelta di Luca come abate di detta badia. Gioacchino non era più a quell'epoca nemmeno abate di Corazzo, figlia di Sambucina, per aver diritto ad intervenire, giusta la *Charta Charitatis* del 1119, presso i frati sambucinesi, i quali dovevano procedere alla nomina del loro nuovo capo, che sarebbe divenuto, quindi, il Padre immediato di Corazzo. Non è, pertanto, ben chiaro con che qualità l'uno e l'altro poterono intervenire in quell'occasione se non si dovesse ammettere, per spiegare le parole di Luca, che Gioacchino, che era già capo del nuovo ordine florense canonicamente riconosciuto da papa Celestino III con la bolla del 1196, e Raineri, che era già stato posto a capo del piccolo chiostro di *Pietra dell'Olio*, secondo il De Riso, furono richiesti di consiglio dai frati sambucinesi, dati i precedenti rapporti col primo e visto che il secondo doveva già riscuotere ovunque alta stima per le eccezionali qualità ond'era adorno. E così si potrebbe aver chiaro come Gioacchino non si contentò di scrivere da solo a Luca perchè accettasse la carica e di nulla dubitasse e specialmente che non adducesse pel rifiuto la balbuzie di cui soffriva, ma volle che ne scrivesse anche il suo intimo Raineri (1). Questi non sarebbe rimasto ignoto nella solitudine silana, ma, se dobbiamo prestar fede al De Riso, «eruditissimo com'era nelle lettere, facondo oratore, assai destro nel maneggio degli affari, fu sotto il terzo Innocenzo cardinale di S. Chiesa e Legato apostolico presso varie nazioni cattoliche» (2).

Nel Rohrbacher, infatti, si legge:

«Papa Innocenzo, vedendo che i varî regni di Spagna richiedevano tutta la sua attenzione per ristabilirvi l'ordine mandò in quei paesi il frate Raineri di Cistercio, uomo per estese cognizioni e per austerità di vita generalmente stimato.

«Nell'anno seguente Innocenzo richiamò il fratello Raineri dalla Spagna, e lo incaricò di rappresentare l'apostolica sede coi più estesi poteri nelle provincie del mezzodì della Francia» (3).

Gli anni di tali missioni sarebbero stati il 1198 e 1199, ma, a causa della contratta malattia ed anche perchè il legato aggiunto Pietro di

---

(1) Il passo riferito da Luca è il seguente: — «Cum a Fratribus Sambucinae de suo et Dom. Raynerio consilio postulari me contigit in Abbatem. Scripserunt mihi *ambo*, ut venirem, ut nullatenus dubitarem et quod non assumerem in excusationem, quia eram impeditioris et tardioris linguae, quorum epistolas reverentia, qua debui, custodivi.... (V. Ughelli: *op. cit.*). Queste parole di Luca sono anche una riprova che egli era rimasto a Casamari dopo la partenza di Gioacchino, il quale dovette scrivergli colà, dopo l'avvenuta elezione, per indurlo ad accettare la carica. Non è, quindi, nemmeno esatto quanto scrive il Buonaiuti alla pag. 123 del volume su Gioacchino che Luca, l'amanuense fedele, lo accompagnò da Casamari in Calabria.

(2) *Op. cit.* pag. 78-88.

(3) *Storia Universale della Chiesa Cattolica*, vol. IX, pag. 33 e seg. e 177-78.

Castelnau rappresentò al pontefice la necessità di un legato di ordine superiore per poter agire più efficacemente contro gli eretici, è da concludere che Raineri non ebbe più parte nelle ulteriori negoziazioni.

A confermare l'asserto del De Riso o a respingerlo, a seconda che si accerti che il Raineri di cui scrive il Rohrbacher sia stato l'intimo amico di Gioacchino o meno, le indagini non dovrebbero essere difficili. Si potrebbe essere disposti a dubitarne fin d'ora, rilevando che i Cisterciensi, già così influenti nella Corte pontificia, non avrebbero facilitato la valorizzazione di un frate transfuga dal loro ordine, come dovevano considerare anche *Raynerio monaco* dopo lo sterile richiamo del capitolo generale nel 1192 (1).

In contrasto con la realtà storica è da ravvisare l'altra affermazione del Grundmann che durante la vita di Gioacchino la sua fama di profeta non andasse oltre i confini del suo nuovo ordine florense, e cioè a dire oltre la Calabria. A parte quanto riconobbe il Maimbourg nel passo citato, ed anche facendo astrazione da quanto scrissero i varî cronisti nostrani e stranieri, fra i quali quello della Polonia, allora ultima Tule (2), perchè quelle attestazioni furono registrate con riferimento agli anni corrispondenti ma rimontano all'epoca posteriore delle rispettive compilazioni, basterebbero le ripercussioni immediate del presagio di Gioacchino al re d'Inghilterra e a quello di Francia convenuti a Messina nel 1190 in occasione della crociata contro i Turchi per dimostrare che la fama del veggente di Celico realmente arrivò fin da quando viveva in quasi tutto il mondo di allora, e che i sovrani più potenti della sua epoca tennero ad attestargli la loro benevolenza e la loro protezione (3).

(1) Vedi Marthène-Durand : *Thesaurus anecd.*, IV.

(2) 1190 — Abbas Joachim habuit spiritum prophecie sub Fulkone, in *Annales Polonorum*, vedi « Monumenta Germaniae Historica », tomo XIX, pag. 630-31.

(3) Alla precisa dimostrazione fatta nel suo volume dal Buonaiuti del carattere falsato e tendenzioso delle testimonianze dei cronisti britannici, infarcite di particolari e dettagli esegetici inventati in mala fede per giovare al partito denigratore della reputazione di Gioacchino, e trasfusi anche nelle altre fonti galliche e germaniche, si può aggiungere che le versioni del presagio detto a Messina più rispondenti alla verità, nella concisa e semplice linea, appaiono quali si rilevano dalle fonti seguenti.

— « Et illo anno per totam hyemem in Regno Siciliae steterunt, ubi invenerunt Abbatem Joachim quem interrogaverunt de fortuna bona vel mala ipsorum, quibus ipse respondit et dixit quod secure mare transirent, sed ultra mare parum aut nihil fecerint, aut perficerent, quia nondum venerat tempus a Deo dispositum quod dicta Terra Sancta a Christianis recuperari possit et haberi. Qua quidem responsione non obstante dictus Filippus Rex versus Ptolemaidam accessit, et ibi portum cepit. Ricardus autem Rex Angliae ad Regem Cypricum cum gentibus suis venit, et ibi applicuit » (*Rerum Italicorum Scriptores*, tomo III, pars altera, pag. 377 B).

« 1190. Philippus rex Franciae et Richardus rex Angliae mare transeunt. Qui cum consuluissent Joachim Abbatem Florensem, predixit eis, quod in hac vice Jerusalem non recupera-

Non sembra, infine, che i fatti avvenuti possano sorreggere il pensiero del Grundmann, e cioè che la nuova fondazione florense di Gioacchino non ebbe carattere di opposizione. Certo il fervente abate calabrese nel decidersi alla secessione dall'ordine cisterciense e nella istituzione di un nuovo ordine monastico fu mosso da quelle stesse ragioni ideali, oltre le sue particolari concezioni, che in passato avevano spinto i riformatori della regola benedettina a fondare prima l'ordine di Cluny e in seguito la famiglia di Cistercio, ragioni ideali che suonavano implicita condanna della decadenza a cui si sentiva bisogno di opporre un riparo. Ma per ben misurare la portata della riforma florense di fronte all'ordine abbandonato bisogna aver riguardo, sopra tutto, alle immediate ripercussioni risentite nel seno di quest'ultimo. Gioacchino, a differenza di Roberto abate di Molesme, che ritornò al posto da cui si era allontanato per iniziare la secessione nel posto rude e deserto detto Citeaux, non si dette pensiero delle categoriche ingiunzioni a riprendere le cure abbaziali di Corazzo, fattegli sotto pena di essere dichiarato decaduto e di essere considerato un transfuga da tutti i componenti l'ordine cisterciense. Come poteva egli, il grande mistico adoratore di Dio, l'assetato dei doni dello Spirito per realizzare in terra l'avvento del Regno nella più alta spiritualizzazione della vita, l'umile di cuore ed il rinnovato assertore della povertà santificante, rientrare nell'ordine abbandonato ? Se Gioacchino avesse potuto sperare la realizzazione, sotto la sua disciplina, dell'ideale del monaco sempre penetrato dallo spirito di mortificazione, sempre fedele al principio della povertà e del lavoro in penitenza, sempre aperto e conformato alla dottrina spirituale, a cui egli mirava pel bene collettivo ; se in quell'ambiente egli avesse potuto creare quelle condizioni, raggiunte altrove, attraverso le quali a lui fosse stato possibile di conciliare le indeclinabili cure abbaziali con l'imperiosa vocazione dell'illustrazione delle scritture, che sempre lo assillò, allora egli sarebbe stato felice di ottenere da Dio, come avvenne ad Ottone di Frisinga, di morire nel grembo dell'ordine già esaltato e per così lungo tempo servito, e nel monastero che lo aveva elevato al più alto grado gerarchico. Ma Gioacchino aveva sperimentato a Corazzo la vanità del rigore della regola con gente che ogni giorno sempre più tendeva a rifuggire dal lavoro, ad attaccarsi agli interessi materiali, al benessere ed alla vita

---

rent, quia nondum venerat tempus eius (*Chronica Universalis Mettensis*,in « Monumenta Germaniae Historica », tomo XXV, pag. 519).

« Venit ad eos abbas Joachim, de suo evocatus monasterio in Calabria constituto, qui ab eis de futuris sciscitatus respondit, quod mare transituri forent, sed aut nihil aut parum proficerent, necdumque adesse tempora, quibus liberanda foret Jherusalem et regio transmarina » (*Roberti canonici S. Mariani Antissiodorensis Chronicon*, in « Mon. Germ. Hist. », tomo XXVI, pag. 255).

comoda nel vestire, nel mangiare e nel dormire, e che i doveri del monaco riduceva quasi ad una meccanica officiatura salmodiante senza calore di passione nella preghiera. Quella gente mal sopportava il giogo della regola non più vivificata da un cuore devoto, ed è certo che profonde dovettero essere le amarezze arrecate all'animo dell'idealista della vita dello spirito da quel latente atteggiamento di ribellione che circola ovunque bisogna sottostare a una disciplina non più sentita.

Gioacchino dovette raccogliere, altresì, quanto era efficace a convincerlo della vanità della severa vita monastica, che invano cercò di constatare nei contatti presso le altre badie cisterciensi; sicchè vani dovettero pure apparirgli i suoi sforzi per un ritorno ai fulgidi entusiasmi dell'alba d'oro cisterciense. Anche a lui dovette capitare ciò che confessò il cronista Orderico Vital fin dalla morte di Stefano, terzo abate di Cistercio, e cioè che fra la gente accorsa a votarsi al nuovo ordine si dovevano contare molti ipocriti, i quali passavano per servitori di Dio più per l'abito che pel costume (1). Anche Gioacchino dovette constatare ciò che il papa Alessandro III fin dal suo tempo denunciava circa le accuse di *cupiditatis vitium* a carico di molti abati cisterciensi che, già dimentichi delle primitive norme, possedevano ricche fortune e villaggi, mulini, chiese ed altari, ricevevano atti di fedeltà e di omaggio, e tenevano giustizieri e tributarî (2). Anche Gioacchino dovette notare varî segni che confermavano quanto sul finire del secolo la buona ed ingenua religiosa, incaricata in Francia dall'abate Guido di chiedere a Dio la rivelazione dei difetti onde l'ordine potesse essere inquinato, si sentì spinta a rispondere :

—« Sappiate, mio Signore e Padre, che vi sono tre cose nell'Ordine « cisterciense che dispiacciono alla Maestà divina : il soverchio numero « di possessi, il lusso negli edifici, la ricerca del gusto profano nel canto « sacro » (3).

Per questo Gioacchino non solo non poteva più ritornare al luogo disertato, ma non poteva nemmeno, senza sopprimere la voce della sua coscienza e quella della missione a cui si sentiva chiamato, continuare a militare nell'ordine nel quale ricevette la gioia dell'assunzione al sacerdozio. Per questo Gioacchino doveva necessariamente approdare alla fondazione di un nuovo ordine monastico da contrapporre all'altro che lasciava, e a cui imponeva un regime di severità eccezionale. Finora la regola florense rimase ignorata nel testo completo e pure ne dovrebbe esistere l'integrale dizione negli atti segreti vaticani, perchè il papa Cele-

(1) Vedi *Breve Storia dell'Ordine Cistercense*, per un monaco di Tymadeuc, Roma, Desclée, 1898, pag. 111-112.

(2) Jaffe-Löwenfeld, *Reg. Pont. Rom.*, n. 13847.

(3) V. Monaco di Tymadeuc : *op. cit.*

stino III non avrebbe approvato una costituzione senza che negli archivi se ne fosse conservato il manoscritto. Una grande luce si farebbe sulla figura di Gioacchino fondatore del suo ordine religioso quando gli studî potessero arricchirsi di detta fonte, la quale, con un'edizione rigorosamente critica delle sue genuine opere esegetiche, darebbe, finalmente, il profilo veramente storico ed integrale del grande mistico calabrese (1).

---

(1) La maggiore severità della regola florense in confronto della cisterciense, oltre che da quanto avrebbe disposto il papa Gregorio IX circa la proibizione ai cisterciensi di ospitare Florensi, disciplinati da un regime più rigido, viene attestata anche dalla seguente narrazione del P. Giovanni Fiore, da Cropani, intorno alla badia di S. Maria di Altilia, erroneamente ritenuta da alcuni come diversa dalla badia *de Calabro-Maria*, mentre trattasi dello stesso monastero ricordato ora con un nome ed ora con l'altro :

— « Così dunque prosperando questa Santa Casa sotto la Monastica osservanza de' Monaci « Basiliani : questi portati dalla fama dell'Abate Giachino, svestito l'abito Basiliano, vestirono « il Florense vero l'anno 1193 (?), come dice Manriquez, sotto la disciplina del medesimo « B. Abate.

« Ma indi a non troppo, *o che rimesso quel primo fervore lor riuscisse troppo aspro quel « modo di vivere*; o che patendo la penuria delle cose, venissero sovvenuti a largamano dà Cister- « censi di Corazzo ; perciò, rivocando la primiera donazone già fatta a B. Giachino, si donarono « a' sudetti Monaci di Corazzo, ottenendone la consegna dal Re Federigo, e dall'Arcivescovo « di Santa Severina.

« E nientemeno pentiti del fatto, rivocando la nuova donazione, riconfermarono la prima, « alla quale soscrissero Guiscaldo Conte di Santaseverina, il Capitolo, ch'era Sede Vacante, e « poi l'Arcivescovo già eletto. Viveva ancora l'Abate Giachino e per sua riverenza non s'in- « novò cosa alcuna, ma morto intanto il Beato servo del Signore, tosto s'attaccò una fiera « lite tra gl'uni e gl'altri religiosi di Corazzo Cisterciensi, e di S. Giovanni, Florensi : la « quale portata in Roma... papa Innocenzo III, con un breve a parte diretto all'abate, e monaci « di Flore, decretò a favore de' Florensi. » (*Dell'Ordine Florense*, in « La Calabria Illustrata », Napoli, 1743, vol. II).

La narrazione del P. Fiore, ricalcata fedelmente sul riassunto storico della lite fatto da Innocenzo III come proemio al suo Regesto del settembre 1211 (v. in Ughelli : *Italia Sacra*, tomo IX) prova, altresì, come la badia di Corazzo disponesse già, contro la regola, di grandi mezzi per apprestarne agli altri, e come profittava di ogni occasione per contrastare il successo all'ordine nascente. Pertanto, la presenza degli Abati di Corazzo e di Sambucina al capezzale di Gioacchino, mentre chiudeva il terrestre pellegrinaggio, non deve considerarsi, se pure, che un omaggio reso alla persona, mentre i rapporti fra i due ordini risentirono sempre dell'acre livore nato dalla secessione.

Le molestie, i minacciosi assalti, anche dopo la sentenza di Innocenzo III, dovettero essere continuati se si intese il bisogno nel 1216 di far corroborare con una sottoscrizione strumentale apposita il diritto dell'abate florense alla visita della badia di *Calabro-Maria* ed alla correzione a carico dell'abate subordinato o di qualsiasi altro membro per tutto ciò che da tale visita potesse essere riconosciuto suscettibile di correzione. (Vedi *Inventario* della badia florense fatto compilare dal cardinale Giulio Antonio Santoro nel 1576 in qualità di abate commendatario, riportato nella rubrica « Varietà », della rivista *Siberene*, Cronaca Mensuale del Passato per l'Archidiocesi di Santa Severina, annate 1915 e 1916).

Ma i Cisterciensi ben ricordavano un precedente loro toccato : quando il loro primo nucleo si stabilì definitivamente con Alberico a Citeaux, i religiosi di Molesme e di altri luoghi vicini li inquietavano, pensando che il mondo li avrebbe sprezzati e vilipesi se lasciassero abitare in mezzo a loro cotesti monaci nuovi e singolari (1). Ora era la loro volta di inquietare il temerario transfuga calabrese, non perchè temessero di essere pur loro sprezzati e vilipesi quando già erano divenuti benemeriti del papato coi servigi resi, donde trassero, con opportunistici adattamenti, una posizione eminente in Vaticano ; ma perchè la secessione interveniva come prova documentaria e clamorosa di schiacciante eloquenza ad attestare anch'essa non solo della rilassata disciplina originaria nel convento di Corazzo, ma altresì delle sopraggiunte impurità nei fini ideali di tutto l'ordine religioso che veniva ripudiato. E una persecuzione di vendetta implacata fino al completo raggiungimento dello scopo fu messa in opera, sfruttando tutte le circostanze e gli avvenimenti, come si dirà in seguito.

Rosarno, (Reggio Calabria).

Francesco Foberti

(1) V. Monaco di Tymadeuc : *op. cit.*, pag. 18.

LA MISTICA DI GIOVANNI BOINE *

Per conoscere la mistica del Boine necessita portare l'esame sul concetto che il Boine stesso aveva di Dio, e sul sentimento che questo concetto determinava nel suo animo. Occorre, innanzitutto, limitare il campo d'indagine, poichè, se in molti punti delle sue opere parla di religione, solo in pochi parla proprio di Dio, e, per di più, in fugaci accenni, i quali tuttavia hanno questa caratteristica: di confermare quanto più distesamente dice nella prefazione al *Monologio* di S. Anselmo, e di esserne come l'eco. Quindi esaminiamo la *Ferita non chiusa* ch'è il titolo col quale è stata ripubblicata dieci anni dopo (nel 1921) nei « Quaderni della *Voce* » (48-49, Serie IV), assieme ad altri lavori di pertinenza filosofico-religiosa.

Ecco il Dio che vi troviamo e che è quello sentito dal Boine. « Qualcosa è sorto dalle profondità oscure che ha informata ogni altra cosa dentro di noi, intellettuale e morale, è qualcosa di affine, poichè così sottilmente ha saputo adattarsi all'anima nostra, ma di tuttavia perennemente ed enormemente *non noi*. Accanto ad esso abbiamo ancora una vita che ci appare più propriamente la nostra ed essendo immersi e per ogni lato stretti non ci siamo tuttavia dissolti. Ed esso non è *l'oggetto*, non è il mondo, non è la *passività* pesante che tutt'intorno ci preme, ma una *attività* non nostra, un'attività sovrapposta alla nostra, così terribilmente più grande e più forte della nostra, così impetuosamente e sicuramente invadente, che *l'attività* nostra definita ed incerta, s'abbandona » (pp. 11-12). Come propagazione spaziale è una occupazione di parte (della parte centrale) del posto spettante all'uomo ; come dilatazione spirituale è violenta incuneazione

(*) Giovanni Boine è nato a Finalmarina il 2 settembre 1887 ed è morto il 16 maggio 1917 a Porto Maurizio, di mal sottile. Ha collaborato al *Rinnovamento* di Milano, alla *Voce* di Firenze, alla *Riviera Ligure*, alla *Nuova Antologia*, al *Marzocco* ed al *Resto del Carlino*. L'opera completa è stata pubblicata dalla *Libreria della Voce* in quattro volumi: 1) *La Ferita non chiusa* (1921); 2) *Frantumi* (1921); 3) *Peccato ed altre cose* (1922); 4) *Discorsi militari* (1915). Il saggio su *L'esperienza religiosa* pubblicato nel 1911 è compreso nella *Ferita non chiusa* dove sono raccolti i lavori inerenti al pensiero religioso. Alla sua morte prematura il Boine ha lasciato un fascicoletto di lavori inediti relativi ad argomenti storici, filosofici, critici e di creazione lirica, ora presso l'autore di queste note, per gentile concessione del chiarissimo prof. Gian Battista Parodi, che al Boine fu legato da vincoli di fraterna amicizia.

nello spirito dell'uomo d'una realtà estranea. In entrambi i casi « è la schiavitù senza speranze di liberazione ; l'interiore, l'essenziale schiavitù, la schiavitù fin dentro i visceri dell'anima » (p. 13).

La fede è, quindi, un giogo, una imposizione, una tirannia ; in definitiva « una presa di possesso » dell'uomo da parte di Dio, il quale mette « il marchio del suo dominio in tutti gli uomini ; ed essi camminano per il mondo come schiavi segnati col fuoco : schiavi di Dio » (p. 11). Il sentimento derivante da una concezione così tetra della Divinità era un non dissimulato senso di tristezza e di paura, che si univa (correlato e contrapposto) al desiderio, neppure questo dissimulato, di svincolamento e di liberazione. Lo schiavo in ceppi oltre che piangere la propria miseria, « tetanicamente » (sic!) si divincolava. È proprio sproporzionato (ossia, inopportuno) il ricordo di Prometeo, quando lo stesso Boine così sovente parla di « lotte tetaniche » (sic) e di titani ? Ma Prometeo, in quanto mito, non è peculiarmente il simbolo del fatto spirituale avvertito dal Nostro : del sentimento, cioè, che nel confronto dell'uomo Dio si manifesti coi caratteri della tirannia e dell'usurpazione ?

Necessariamente si deve rilevare che per sentire l'intervento divino come schiavitù determinante il minoramento e l'assottigliamento della personalità umana (dell'io), occorreva avere di detta personalità un concetto altrettanto alto di quello della personalità divina, altrimenti non si sarebbe neppur potuto pensare di contrapporgliela; come occorreva concepire l'uomo quale un'Idea in se stessa conclusa e completa, vale a dire, statica e definitiva, se Dio, in quanto forza strapotentemente attiva, manifestava il proprio carattere demoniaco quando tale staticità e tale quiete turbava col suo violento annullamento della libera (e perciò sacra) individualità dell'uomo.

Platone ? Leibniz ? Kant ? Sì ; e qualcosa di più. Gli accenni dapprima timidi (qui nella *Ferita*) al carattere demoniaco di Dio, diventano sempre più decisi nei lavori successivi, fino a diventare (nel *Peccato, l'animus agendi* del dramma, sotto la specie della malia musicale, prima, che rompendo i limiti innalzati nei secoli, della legge morale e della religione, agita nel suo vortice la novella coppia peccaminosa (si percepisce chiara la reminiscenza del Canto V dell'Inferno dantesco, nè lo stesso Boine sembra volerla nascondere, dacchè parla ripetute volte della « ricca, pastosa, pingue eco d'armonium » [pp. 22 e 30] come del Galeotto della nuova storia d'amore ; e sarebbe meglio dire, del serpente tentatore novello, perchè la posizione morale dei protagonisti essendo del tutto primordiale e più dovuta ad atteggiamenti razionali che a passioni contingenti, è molto più vicina al mondo morale della *Genesi*, che a quello già culto e raffinato della vita di corte italiana dugentesca) ; e poi, dell'azione, pensata senz'altro come peccato poichè anch'essa, mediante la sua anarchica attività, rompe

«il diritto della morta-vivente razza antica» di fronte alla quale il singolo non può erigersi, poichè le leggi, le costumanze, i caratteri fisici e linguistici ch'essa perpetua sono ancora parte del singolo, sono ancora lui per quanto siano altro ed altri: sono cioè tirannia, violenza, imposizione, trascendenza: in una parola sola, e sempre: Dio, vale a dire il demoniaco insito in ogni religione, trasformato e reso sacro dalla tradizione.

Anche qui, terrore e schiavitù; perchè, infine, se l'uomo religioso è costretto dall'attività stravincente di Dio; l'uomo comune è premuto, è costretto dalla «cieca passività del mondo» ed è duplicemente preso nei non vulnerabili ceppi della Grazia e del Determinismo; contemporaneamente: della Materia e dello Spirito.

* * *

Cominciamo il nostro lavoro d'esegesi con una domanda: la concezione sopradescritta della Divinità, è, o no, cristiana? Vale a dire: il Padre Celeste e il Cristo-Redentore che formano la sostanza più genuina, si potrebbe dire, distintiva del Cristianesimo neo-testamentario è in alcun rapporto colla tetra concezione del Boine?

Si può rispondere senza indugi di no; e aggiungere che: poichè l'amore è il centro vitale dell'insegnamento di Cristo, per esso il Boine ha sofferto; e l'ha scritto nella *Conversione al Codice* dove tale amore tenta dapprima di pensarlo e di sentirlo come consostanzialità, e in base ad essa amare non gli uomini singoli, ma l'uomo come Idea (l'uomo kantiano): ossia, in sostanza, nessun altro che se stesso in quanto uomo universale e come tale unico e solitario in un mondo ch'è il suo specchio fedele; ma poi, non bastandogli questo capisce e sente che non ad una astrazione va diretto l'amore, ma ad una concreta (empirica) realtà, e si ambascia che debba soffrire per la donna perduta che incontra per istrada ed, anche, per il suo cane che ha picchiato: e riversa su questa consostanzialità (su questo amore) che dissolve i rapporti razionali fra gli uomini, ed al quale conferisce i caratteri demoniaci avvertiti nella Divinità, il suo odio; volendo, contro questa forza anarchica e distruttrice, innalzare i limiti chiari e precisi stabiliti dal Codice, al quale afferma di essersi convertito, come più tardi l'affermerà pure nei riguardi dello Stato Civile (in *Frantumi*, volume *frammenti*).

Nell'amore portato agli uomini come unità empiriche avulse dalla «spirituale universalità» meglio, dalla Santità, sopra la quale si regge il mondo (*Città*, in *Peccato ed altre cose*, p. 116), fa consistere ciò che chiama l'idillio (che pure qui, in sede etica, deridendolo, respinge, come già ha fatto, a proposito dell'arte narrativa, in sede estetica) il quale fa intendere che sia, in contrapposto al mondo della mente meritevole degli attributi di razionale, universale, solo morale ed assoluto,

il mondo del cuore avente gli attributi dell'istintività irrazionale, della limitatezza cieca (empirica), dell'amoralità elementare e della relatività; e ciò fino a quando resti nella espressione benigna che vede tipicamente incarnata nell'umanitarismo sentimentale dei romanzi dell'Hugo (in *Peccato*, p. 98); poichè, quando questo alone di « leggenda e di bontà » dispare e resta, sola, colla sua « irrazionalità caotica », colla sua « follia violenta » e colla sua « mostruosità senza senso », la materia « di tosco e di cenere » senza lo spirituale glutine che legandone le sparse molecole, la trasformi e la innalzi, egli diventa furibondo e trasformato il suo sorriso nello scherno dei cinici e nell'invettiva dei fanatici, grida il suo disprezzo: contro gli uomini che vorrebbe sanguinosamente battere col suo bastone, « buono pei cani », di montanaro peripatetico; contro il mondo che lo soffoca « colla tazza rovesciata del suo cielo nero e pesante (di piombo!) »; contro Iddio infine che al dilagare del Nulla (per lui, del Male) non sa opporre il saldo terreno dell'Essere e del Permanere (per lui, della salute).

In forza del suo orgoglio di uomo ossessionato dall'imperativo etico, egli concepisce e sente l'amore soltanto come estasi; ossia, come l'identificarsi della creatura razionale (dell'uomo universale) coll'Idea, il dissolversi dell'uomo che è il molteplice, nello spirito universale che è l'Uno, il solo, l'eterno ed assoluto Essere che non muta nè diviene, ma permane, e al quale solamente spetta (o dovrebbe spettare) il nome ineffabile di Dio. La sua mistica raggiunge il tono più alto allorchè tale estasi è sentita come comprensione universale superiore al tempo ed allo spazio e diviene identificazione con Dio quale Idea, e vita in esso; o come consostanziale dilatazione nello spazio e nel tempo, così che il mondo diventa il suo (del Boine) corpo; il tempo, i battiti dal suo cuore; e la vita cosmica, il compresente simultaneo fluire della sua particolare vita: ossia, l'identificazione con Dio quale Essere vivente, e il gioire in Lui.

Panteismo? Sì, e nelle forme tipiche dell'idealismo quale l'aveva enunciato l'Hegel; e del « panismo » quale il Whitman aveva sentito e cantato, e quale lo stesso Boine ha, in sede estetica, tentato di teorizzare nell'*Ignoto*. Resta da vedere il modo in virtù del quale si può raggiungere lo stato estatico; e si può facilmente capire che è diverso a seconda che si tratta di ottenere l'estasi contemplativa (identificazione coll'Idea), o l'estasi attiva (identificazione con Dio quale anima del mondo e quale Essere vivente). Per ottenere la prima occorre chiudersi nel proprio Io, astrarsi dal mondo e negare la comune vita per assurgere al superiore mondo del Pensiero, come fanno gli asceti; per ottenere la seconda occorre agire per sentire nella viva sintesi che l'azione crea, i mondi della materia e dello spirito uniti in un indissolubile nodo, che solo viene ad esistere e che solo è l'Essere nel breve istante in cui spazio e tempo venendo superati, affermano la libertà

e la divinità dell'uomo. Lo scopo da raggiungere in entrambi i casi è la negazione del dualismo che formando la base d'ogni trascendente e d'ogni religione origina il dramma della schiavitù umana ; il quale diveniva peraltro più tragico per il Boine, allorchè, passato l'incanto della breve estasi più forte sentiva il morso dell'inesorabile miseria e non gli rimaneva nel ruinare di tutti i mondi e nel cadere di tutte le illusioni, che la certezza della schiavitù e quella ancor più dura della morte. Il Concetto perdeva i caratteri dell'assoluto per ritornare *un* concetto fra gli altri comuni concetti, il breve istante di gioiosa libertà rapidamente trasfigurato lasciava nell'animo un'immagine ed un ricordo : un'illusione di più ed un nuovo più acuto dolore !

Così la suprema certezza e la sovrumana gioia dell'estasi divenivano un risonar di voci ed un gioco d'ombre : e la conoscenza (la filosofia) ecco palesarsi quale il combattuto « pre-natale » sogno dello Shelley (relativismo !) ; e la vitale pienezza dell'atto, l'effimero barbaglio d'un fuoco fatuo (estetismo !),

* * *

Il discorso ci ha portato lontano dai nostri propositi di esegesi, per quanto, e questo ci risparmia una elencazione di nomi, ogni qual volta se ne presentava l'occasione, non abbiamo omesso d'indicare i punti di contatto del pensiero del Boine con quello di altri autori.

Si deve solo indicare qui l'influenza su tale pensiero esercitata dal Blondel relativamente alla parte spettante all'azione nel determinarsi dell'estasi: influenza che peraltro si potrebbe con uguali diritti far risalire alla filosofia dello sforzo del Maine de Biran, ed a quella dell'intuizione del Bergson, perchè rimontante, secondo noi, alla intera corrente anti-intellettualistica francese della quale il Boine era non soltanto conoscitore, ma critico ed espositore, come si può in modo particolare vedere nel suo saggio sul Bergson (*Nuova Antologia*, settembre 1914), dove le caratteristiche e l'importanza di tale corrente vengono esaminate e chiarite.

Questo per l'estasi attiva. Per l'estasi contemplativa si è già fatto cenno all'Hegel ed ai mistici ; e non occorre aggiungere che questo : che se l'influenza dell'Hegel è quella più in vista, da sembrare sola e definitiva, altre più remote non hanno meno determinato l'atteggiamento mentale del Boine al riguardo.

Crediamo non sia inopportuno ricordare Plotino e S. Giovanni della Croce, che erano (su quest'ultimo, come si ricorderà, il Boine ha compilato un saggio critico pubblicato negli anni 1907-1908 nel *Rinnovamento* di Milano), i suoi autori preferiti. Queste parole del primo (a proposito della contemplazione e dell'unità in Dio :) « Chiunque invero vede se stesso, certo, mentre vede, scorgerà sè veggente, anzi sarà congiunto a sè come tale, e si sentirà tale nella sua semplice

unità » e « interamente tramutato da quel che era, e privo ormai di se stesso, là si volge, e ormai divenuto tutto di Quello, *è uno, come centro che a centro si congiunga* (1) » fanno infatti ricordare queste altre di S. Giovanni della Croce, relative alla sostanziale unione della creatura con Dio, che « segue, allorchè le due volontà, cioè quella dell'anima e quella di Dio sono totalmente conformi, non essendovi cosa, che nell'altra ripugni », ciò che avviene « quando l'anima leverà affatto da sè ciò che alla volontà divina si oppone e non si conforma », così « che resterà in Dio per amor trasformata » (2) ; come « l'uno, simile a centro che a centro si congiunga » fa ricordare sì la sintesi dialettica dell'Hegel, ma però raggiunta non attraverso la soppressione dell'individualità umana, ma traverso la potenziazione (la sublimazione) dell'uomo universale del Kant : l'identificarsi, cioè, per una specie di capillare dilatazione da vaso a vaso, dell'assoluto dell'uomo nell'assoluto dell'Idea (nell'assoluto di Dio) in modo che « neppur più interamente se stesso, ma come rapito ed assorto in solitudine tranquilla, in assoluta quiete, senza tramutarsi mai dalla sua essenza, e senza mai rivolgersi all'intorno, ma assolutamente stabile, e quasi divenuto la quiete stessa » « neppure riguarda le cose belle, anzi trascende il bello stesso, e il coro delle virtù, simile a colui che, entrato già nell'interno del penetrale, abbia lasciato alle sue spalle i simulacri che sono nel tempio » (3).

Una uguale unione di autori, ma escluso l'Hegel, ci sembra di riscontare nella *Ferita non chiusa* relativamente all'incuneazione di Dio nell'anima umana, che sarebbe, secondo noi, ciò ch'è rimasto della trasformazione concettuale dell'emanatismo plotiniano ; nella mistica di S. Giovanni della Croce pensato come « consustanzialità essenziale » (4), e nel criticismo kantiano come il trascendente-immanente noumeno (« l'alone noumenale » del quale lo stesso Boine parla).

* * *

L'esame sopra fatto delle fonti della mistica boiniana può autorizzarci ad emettere sulla medesima un giudizio negativo ? Non è facile rispondere. Si può solo osservare che l'elaborazione è troppo, più che originale, sentita (e vissuta) per non riconoscerne il valore. Solo che tale valore va più ricercato nel « tono » in cui i concetti sono

(1) Plotino, *Enneade V*. Trad. Banfi, p. 63-64.

(2) S. Giovanni della Croce, *Opere*, *Salita al Carmelo*, p. 40. Trad. ital. del marchese Antonio Pindemonte, Venezia, Geremia, 1748, voll. 2.

(3) Plotino, *Enneade XI*, trad. Banfi, p. 65.

(4) S. Giovanni della Croce, *Opere*, vol. II, p. 40 (edizione citata) : « Quindi è, che sebbene è vero, che soggiorna Iddio sempre nell'anima dandole e conservandole colla sua presenza l'esser suo naturale, non però sempre le comunica il soprannaturale ».

espressi, che nei concetti medesimi. Quello che può essere ritenuto (che il Boine anzi voleva spacciare come) « pessimismo biblico » discendente, traverso i libri del Vecchio Testamento, fino a Lutero ed a Pascal, è forse più radicato nelle regioni ombreggiate della psiche, che in quelle luminose della mente ; da non consigliare l'esame del ricordato particolare « tono » assunto dall'uomo. Certamente il concetto (il sentimento, anzi) negativo ch'egli aveva della libertà umana lo portava a sentire il profondo pessimismo del Vecchio Testamento, di Lutero, di Calvino, e giù fino a Gobineau, ad Ibsen ed a Weininger ; certo qualcosa di protestantico (meglio, di giansenistico) era nel fondo della sua anima e del suo pensiero, che condizionava la profonda esigenza etica del suo spirito. Egli non era un deterministà, nè era uno schiavo di Dio ; ma sentiva però che la libertà razionale dell'Idea nella quale avrebbe voluto chiudersi, veniva alternativamente negata dallo Spirito, cioè, da Dio, come imposizione etica, come principio attivo e distruttore : come Lucifero!; e dalla Materia, nel suo aspetto di vita sempre rinnovantesi oltre e contro le forme statiche della fisicità : quale il fluire d'un mare contro bordi non resistenti di arena.

L'immagine stessa, altrettanto bene che il pensiero ch'essa vela, ci porta alla fonte dalla quale il pessimismo del Boine deriva. Ci riporta, cioè, al Bergson il quale per spiegare il formarsi dell'intuizione ricorre alla identica immagine, e traverso di esso, allo Schopenhauer ; e, ancora più innanzi, alla concezione estetica e religiosa dei Romantici, alla quale il Boine ha, senz'alcun dubbio, attinto il concetto ch'egli aveva della musica ; la quale era, ancora per lui, come già l'era stata per il Wackenroder e per lo Schopenhauer, una cosa sola col sentimento : inteso quest'ultimo come vita infinita oltrepassante colla sua fluente mobilità, le forme finite della vita fisica e della vita razionale. Questa vita fisica e razionale è, in sostanza, il mondo della pratica e del pensiero matematici ; e qualora si considerino, col Valery, proprii della nostra civiltà occidentale, e sopra di essi si basi la difesa dell'Europa, si capiscono le profonde ragioni dell'europeismo del poeta laureato francese ; altrettanto bene che si capisce la tendenza spiccata e nello Schopenhauer e nel Novalis e in tutti i romantici (compresovi fra di essi il Wagner) verso il pensiero, la civiltà e la religione dell'Oriente.

Effettivamente, i Romantici colle loro scarne mani di monaci hanno aperte le pesanti porte dell'Europa al Buddha che dietro di sè recava tutto l'Oriente : e da quelle sono entrati i morti sistemi che da esso ripetendo l'origine erano tuttavia stati dimenticati dal vittorioso pensiero occidentale. Alla venuta di Buddha coincise il ritorno di Plotino ; Confucio battè il passo con Platone, e Cristo con Manete. Il pensiero orientale, quantunque contrastante a quello occidentale, non

riuscì peraltro a prevalere, ma ad occupargli un posto accanto ed a trasformarlo con questa sua vicinanza. Grazie a lui le forme del pensiero razionale, classico e matematico, perderono il loro naturale essere che le faceva considerare realtà integrali e costanti pienamente manifeste nella loro fisica e razionale espressione, per diventare indicazioni e simboli di realtà risiedenti oltre di loro — : dietro di loro. Ci fu una conoscenza essoterica ed una esoterica ; una realtà universale e cosmica, ed una apparenza individuale ed empirica ; una « cosa in sé » ed una « rappresentazione » ; un fenomeno ed un noumeno ; l'uomo e Dio. Il mondo venne diviso in due realtà ; come due divennero le conoscenze (le scienze) di esso, da apprendersi con due diversi metodi, che dovevano essere, matematico-razionale se si riferiva al mondo delle apparenze, e spirituale-mistico se si riferiva al mondo della Realtà (della Divinità) sovrasensibile.

Il misticismo veniva rivendicato e riportato in luce come attività conoscitiva, sia che venisse presentato (da parte del Novalis) come idealismo magico (cioè poesia), o come conoscenza essenziale data dalla musica (dal Wackenroder, dallo Schopenhauer e dal Wagner), o come diretto contatto con Dio, ottenuto col sentirsi parte della Natura (dallo Schleiermacher) : poichè la sostanza era identica, come identico era il destino ; che consisteva nel fatale evolvere verso la magia e verso la teosofia, della quale evoluzione peraltro ebbero coscienza parecchi Romantici ; e valga per tutti il Novalis che, ripiegato sulle tradizioni letterarie e filosofiche della propria patria, riscoprì per il mondo uno dei più acuti e geniali pensatori : il teosofo-ciabattino Giacomo Boehme, dalle opere del quale non solo attinse il Novalis, ma l'Hegel, e, a gran sorsate, lo Schelling e il Fichte, com'è a tutti noto.

La corrente irrazionalista e mistica dell'esoterismo ha così presieduto, nella sua origine, alla formazione di quello che fu chiamato « l'idealismo tedesco », nonchè a quella dell'estetica romantica : come ha presieduto, in seguito, alla formazione di quelle che dal suo seno sono rampollate : in modo particolare quella decadente-simbolista di Wagner e dei musici e letterati che da lui derivano, a contatto dei quali il Boine venne a trovarsi allorchè diresse la sua attenzione al Ruskin, al Pater ed agli scrittori francesi (al Baudelaire, ai parnassiani, ma) specialmente al Mallarmé, il cui platonismo letterario ci sembra riecheggi nel suo articolo sul *Purismo* (1), come dalla stessa fonte lontana (ossia, romantica) deriva il concetto della « vita sopra della vita » : come sublimazione, cioè, e come esoterismo (1).

---

(1) *Voce*, 1912, n. 32.

(1) V. il nostro articolo *L'estetica di Giovanni Boine*, pubblicato nel *Convegno* di Milano, 1927, n. 8.

Ma su questo non potendo più oltre diffonderci, basti riconoscere quì che quello dell'esoterismo è uno dei caratteri mediante il quale s'è manifestato il romanticismo in quanto espressione del contatto mediant'esso avvenuto del pensiero occidentale con quello orientale ; poichè ci occorrerà esaminare l'altro carattere con cui ancora si è manifestato, per capire meglio la mente del Boine che di entrambi si nutrì. Se in virtù del primo carattere il pensiero orientale-romantico si è manifestato in quanto fatto religioso, come esoterismo, come teosofia e come plotinismo ; in quanto fatto estetico, come alessandrinismo, cioè, come decadentismo e come simbolismo ; – in virtù del secondo si è manifestato, in quanto fatto religioso, come luciferismo e come pessimismo ; e, in quanto fatto estetico, come prevalere della vita sull'arte : ossia, con parole oggi in disuso, come simultaneità e come dinamismo. Se il primo rappresenta (teosoficamente parlando) la reincarnazione della corrente spirituale plotiniana, il secondo quella di Manete nella quale, con uguali diritti, confluiscono il pessimismo del Leopardi, dell'Hartmann e dello Schopenhauer, nonchè del Lenau, del Byron e dei Romantici.

Esaminando il pensiero dello Schopenhauer ci accorgiamo subito che « la vita oltre la vita » che nel pensiero dei mistici fa da sfondo della scena nella quale il mondo fa da attore ; in esso, potenziando e trasformando la sua importanza e la sua plasticità, diventa lo stesso mondo e non solo lo stesso attore, ma l'unico soggetto e l'unico dramma che questi rappresenta. La Volontà schopenhaueriana riempie mostruosamente di sè tutto il Cosmo che resta così annegato nel buio abisso del Nulla, senza che mai l'occhio dell'uomo possa essere allietato da un raggio di luce, nè il suo cuore sollevato dalla speranza, se questa non ha l'aspetto della Volontà che nega se stessa ; cioè, del suicidio. Pensando ad essa ricorrono alla nostra mente le potenti immagini del Goethe e del Poe ; ossia, in quanto al primo, la scena dell'atto terzo del secondo *Faust* in cui Mefistofele avanzando maestoso sulla scena smisuratamente accresce le proporzioni del suo corpo fino a riempire di sè tutta la scena (tutto il mondo) ; e del secondo, la poesia intitolata il *Verme roditore*, che prende pur esso le proporzioni del mondo, mentre piano piano se lo divora. Queste immagini ci dicono che la Volontà schopenhaueriana ha carattere demoniaco. Se pensiamo ch'essa è la sola realtà vivente ed agente nel Cosmo, noi dobbiamo credere che la Provvidenza non esiste, che Dio non è bontà e fine, ma, viceversa, cattiveria e contingenza, e quindi dobbiamo concludere che Dio è il Diavolo (che il Bene è il Male), e che il destino dell'uomo è di soffrire, piccolo verme nelle fauci di questo insaziato Moloch !

Il pessimismo è quindi la sola filosofia che l'uomo cosciente del proprio dolore e del dolore del mondo possa credere vera, come il desiderio della morte (come il suicidio) la sola speranza che possa nu-

trire. (Il nostro Leopardi non si discosta molto, com'è anche troppo noto, da un tale ordine di idee, e appunto per questo rientra nella corrente del pensiero romantico). Ma c'è pure un lenitivo a tanto dolore, senza bisogno di ricorrere al suicidio ; ed è l'arte : la trasfigurazione, cioè, che l'uomo fa del proprio dolore in gioia mediante la sua oggettivazione ; ossia : mediante la trasposizione che ne fa dal proprio io alla oggettiva da sè distaccata realtà dell'opera d'arte. (La superiorità del Leopardi di fronte allo Schopenhauer sta appunto in questo : ch'egli sapeva [ch'egli poteva] anche dare la gioia perchè era artista : e quale artista !).

* * *

Dopo quanto s'è esposto, occorrendo ritornare al Boine, si presenta l'occasione per dire che, in sostanza, il suo pensiero coincideva con quello pessimista dei Romantici e dello Schopenhauer, dal quale accettava pure il concetto dell'arte come trasfigurazione e come redenzione (come ascesi, egli diceva, e come salita della vita oltre la vita) ; mentre coi Romantici condivideva quello dell'ironia qua e espressione del distacco della creatura da Dio, o, con parole fichtiane, dell'io empirico dall'io assoluto.

L'importanza e il significato di questa ironia sono già state oggetto d'osservazione in questo stesso articolo, allorchè s'è fatto cenno al cinismo del Nostro ; e non c'è bisogno di ricordarle che per confermarle e per metterle in rapporto al movimento di idee dal quale sembra a noi che storicamente derivino.

Ma, giunti a questo punto, dobbiamo meravigliati e dubbiosi chiederci : fu il Boine un romantico ? uno dei pochi romantici italiani ? Senza indugio si deve rispondere sì, ma aggiungere, concludendo, che, benchè la posizione mentale del Boine risenta di molti influssi (di quelli da noi indicati), essa resta tuttavia originale perchè ha di vantaggio e in più della posizione di cui s'è or ora detto, la caratteristica di essere una posizione spiccatamente sentimentale, vissuta e sofferta come dramma da tutta la sua anima e da tutto il suo corpo (si è già detto che il Boine è morto, appena trentenne, di mal sottile) ; di essere, insomma, più che lo schema razionale d'un sistema filosofico-religioso, il perchè di tutta un'esistenza : l'assillo continuo d'una vita.

Faenza.

ARMANDO CAVALLI

ALESSANDRO CHIAPPELLI †

Il 4 novembre si dipartì dai viventi A. Chiappelli, che se per l'età (nato il 20 novembre 1857 : non aveva ancora 74 anni) poteva dirsi vecchio, non era tale, per l'energia della mente, per la freschezza del sentimento, per tenacità di fibra adusata al lavoro : per tutto ciò egli era ancora assai più giovane di molti che son giovani solo per l'età.

Nato a Pistoia da famiglia signorile ebbe una severa educazione religiosa che tanta influenza doveva poi avere sullo svolgimento del suo pensiero filosofico. Nei suoi studi giovanili, che abbracciarono lettere e scienze, ad un tempo, con estensione ed intensità tali da soddisfare la versatilità del suo ingegno, ebbero un posto eminente i filosofi e, tra questi, i due nostri maggiori filosofi del Risorgimento nazionale : Rosmini e, anche più, Gioberti.

Gli studi superiori compì in Firenze sotto la guida del Tocco, al cui nome egli associava anche quello di un altro calabrese, Francesco Fiorentino — col quale presto si strinse in relazione epistolare. E giovanissimo, dopo un anno appena d'insegnamento liceale, fu assunto alla cattedra universitaria di Storia della Filosofia in Padova (1883) e poi a Firenze (1885), e a Napoli, dove insegnò dal 1887 al 1908.

Ritiratosi ancor giovane dall'insegnamento, attese in Firenze, dove elesse il suo domicilio, a pubblicazioni di lettere, di arte, di politica (prese parte attiva da senatore e da pubblicista alla vita politica) e sovratutto di filosofia.

Grandissima e multiforme la sua cultura attinta a fonti genuine, antiche e moderne, non arrestatasi mai, fino all'ultimo giorno di sua vita, pel grande ardore ch'egli metteva nel seguire in tutte le sue vicende il movimento del pensiero contemporaneo, nei più svariati campi delle sue esplicazioni. Oltre che dall'agilità dell'ingegno questo continuo lavoro informativo gli era agevolato dalla conoscenza e familiarità delle lingue e letterature straniere.

Assai lungo sarebbe l'elenco delle sue pubblicazioni in riviste italiane, francesi, tedesche, inglesi, americane : contentiamoci di citare in un compendioso *excursus* alcune di quelle come segnanti le varie fasi della sua vita di pensiero.

Esordì con la tesi di laurea, che fu, come il titolo stesso dice, una ardita *Interpretazione ponteistica dell'idealismo di Platone* (Firenze 1880). Dico *ardita* rispetto alla tradizionale opinione che fa di Platone un *teista*. Moltissime originali monografie consacrò alla filosofia greca richiamando l'attenzione di studiosi competenti, come lo Zeller. Attra-

verso tali studi giunse a quello sulle origini del Cristianesimo, che ci dette successivamente gli scritti, poi raccolti nel volume *Studi di antica letteratura cristiana* (Torino 1887) ed altri, in seguito, raccolti in *Nuove pagine sul Cristianesimo antico* (Firenze 1912). Pareva a lui — non a torto — necessario, in un tempo, in cui, soppresse in Italia le Facoltà teologiche, gli studí di storia e filosofia della Religione erano quasi caduti in discredito, fermar l'attenzione degli Italiani sulla importanza che quegli studí, condotti su base critica, avevano raggiunto fuori d'Italia. E dagli studí storici sul Cristianesimo, che ebbero poi tanta efficacia sulla sua definitiva orientazione filosofico-religiosa, il Chiappelli era, intanto, tratto a studí sul Socialismo (V. *I presupposti filosofici del Socialismo* negli Atti della R. Accademia di Napoli del 1896 e i libri: *Il Socialismo e il pensiero moderno* ed. 1897 e 1899; *Leggendo e meditando* ed. 1900; *Voci del nostro tempo* ed. 1903; *Idee moderne* ed. 1913). Notevolissima è l'idea del Chiappelli sul *progresso come sostituzione di valori*, ch'egli espose, in questo periodo, nella « Revue de Métaphysique et de Morale ». Notevolissima è, in generale, la sua *temperanza*, superiore conciliatrice di opposte esigenze, nell'impostazione e soluzione delle più ardenti questioni del tempo. In politica fu sovratutto nazionalista ma senza escludere esigenze superiori umanistiche come si può vedere leggendo quel magnifico diario, ch'é il volume *Infanzia e giovinezza del secolo XX*, pubblicato dalla città di Pistoia nel 1928, pel giubileo letterario del Chiappelli. Ma è sovratutto notevole questa tendenza conciliatrice e superatrice di opposte esigenze nello svolgimento del suo pensiero filosofico, che dal neo-kantismo ispiratogli dal Tocco e dal Fiorentino (assieme co' quali egli, giovanissimo, iniziò in Italia quella che fu reazione contro gli abusi del positivismo e prima restaurazione della speculazione idealistica) giunse poi all'affermazione e dimostrazione della necessità di contemperare l'idealismo moderno (*soggettivo*) con l'antico (*oggettivo*) mediante il *teismo critico*.

Nel volume del 1928, sopra citato, tutto questo sforzo, volto ad armonizzare i contrari ci si dimostra in tutti i campi del pensiero-politico, letterario, filosofico, religioso commisto e fuso con l'intimo *pathos* di un'anima naturalmente disposta a sentire sovratutto la bellezza nell'opera creativa divina: il che gli fa dare all'arte il posto di prima categoria dello spirito. Ivi ci è dato di cogliere i primi germi degli scritti poi raccolti nei volumi *Dalla critica al nuovo idealismo* (Torino 1910), *La crisi del pensiero moderno* (Città di Castello 1921) e dell'aureo libro *Amore, Morte e Immortalità* ch'ebbe due edizioni (1913 e 1916): scritti pubblicati assieme con altri molti e svariati di critica letteraria e artistica e di storia e di politica dall'infaticabile scrittore in quasi un trentennio, prima e, in massima parte, dopo il suo ritiro dalla quotidiana fatica scolastica, in quel periodo, cioè, che ad altri vuole essere di riposo e fu per lui di maggiore operosità. E leggendo questo volume dal 1928 ci è dato assistere al progressivo formarsi del *Teismo critico* o *Idealismo teistico*

che fu — si può dire — il suo *pensiero dominante* fino all'ultimo istante di vita e di cui l'ultimo accento — quasi canto del cigno — è nel suo *testamento spirituale.*

« Chiudo — egli dice — una vita di pensiero e di lavoro, di solitudine mista di dolore e di gaudio che non ha mai alterato la naturale gaiezza di spirito conversevole e, quello che più monta, non ha scosso, bensì rinvigorito sempre più la mia fiducia in una finalità superiore della vita morale e nella giustizia divina. Alla quale mi abbandono fidente e con animo filiale senza alcun rimpianto della vita terrena che, pure nella sua bellezza, è sempre sogno breve di un'ombra e dalla quale spero di risvegliarmi in una luce nuova. Questa viva speranza, anzi questo *attender certo*, per dirla con la parola cristiana di Dante, ho cercato di trasfondere, specialmente nei miei connazionali, con la parola e con gli scritti, dacchè la Patria è stata sempre un elevatissimo sogno dei miei pensieri, dei miei studi, dei miei affetti e in tutte le mie opere di scrittore. Possano i miei congiunti ed amici, i conoscenti e i familiari, i miei antichi discepoli e i miei concittadini, che, partendo per sempre, caramente io saluto, serbare di me grata e durevole ricordanza. Confermo di morire nella pienezza della fede cristiana e nella sua forma cattolica, ch'è forma italiana della idea cristiana e del culto che da Dante al Manzon fu sempre la religione dei grandi come degli umili italiani ».

Egli sperava di darci l'opera definitiva, alla quale aveva già dato il titolo *Sulla via di Dio.* E chi sa che non se ne trovi — com'è da augurarsi — la completa redazione nelle sue carte. Ma già di quell'opera aveva dato capitoli veramente magistrali in varie occasioni, sovratutto in due note al V Congresso internazionale di Filosofia (Napoli 1924) e al VII Congresso Nazionale (Roma, 1929).

Chi scrive questo profilo potè presentare alla R. Accademia dei Lincei una *Nota* sul *Teismo critico* del Chiappelli pubblicata nei Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche (Sez. VI, volume VII, fasci 1-2 – Seduta del 18 gennaio 1931). Il Chiappelli prometteva di rispondere a un'obbiezione ivi fattagli in una prossima occasione. E questa occasione sarebbe stata per lui la pubblicazione dell'articolo dedicato alla memoria del mio compianto figlio, che seguirà a questo profilo nel prossimo fascicolo di questa rivista, nella quale egli avrebbe pure pubblicato la sua risposta. Ora la sua parola autorevole è spenta per sempre come materia, ma è pur sempre viva nello spirito animatore dei suoi scritti già pubblicati e degli altri inediti ch'Egli ci lascia e ch'é sperabile si pubblichino al più presto.

Roma, 12 *novembre* 1931.

FRANCESCO MOLTALTO.

RECENSIONI

CHARLES GORE, *The Philosophy of the Good Life*, London, J. Murray, 1930, p. 342, 10 sc. e 6 d.

In questo libro la semplicità di elocuzione si accompagna al buon metodo d'esposizione nonchè al sentimento etico e profondamente cristiano che la personalità dell'ex-vescovo d'Oxford, Charles Gore, ha saputo trasfondervi.

Diciamo subito qual'è l'intento dell'A.: mostrarci la razionalità della fede e renderci persuasi che questa « fede razionale » trova la sua più ampia soddisfazione nel riconoscimento del Cristo come verbo di Dio incarnato. Compito questo che si è addossata la maggior parte degli apologisti cristiani, specialmente cattolici, ma che qui si presenta sotto simpatica luce anche a chi si trovi in una posizione più cristianamente eterodossa di quella del Gore.

L'opera consta di dodici conferenze, tenute dall'A. all'Università di St. Andrews negli anni 1929-1930, precedute da un'introduzione: in essa si esamina, assai accuratamente, il contenuto delle dottrine dei più grandi maestri dell'umanità, Zoroastro, Buddha, Confucio, Mencio, Lao-tse, Amen-em-ope; dei Profeti ebraici; di Socrate, Platone, Cristo, Maometto. Il nucleo di queste è essenzialmente morale e sta ad indicare la via della « buona vita », la quale mette l'uomo in « fellowship with God ». In tutte, il senso morale è associato alla credenza in un Dio personale, vivente, e alla certezza che l'obbedienza ai comandamenti di Esso elimina per l'uomo ogni motivo di timore, conducendolo poi alla perfezione.

L'analisi storica intrapresa dal Gore induce questi a concludere che l'idea di Dio somministrata dal monoteismo cristiano, il concetto della sua personalità, della sua unità, della sua assoluta priorità, nonchè della sua completezza è più accettabile, per la ragione illuminata, che i varî sostituti proposti dalle scuole dell'idealismo moderno.

L'argomento principale su cui l'A. appoggia la sua tesi è tratto segnatamente dalla considerazione della coscienza d'una legge morale sovrana che ha il suo più alto sviluppo nel profetismo israelitico e nel Cristianesimo, che ne è il prosecutore più legittimo. Così egli è portato irresistibilmente ad affermare l'eccellenza del Cristianesimo su tutte le altre religioni.

Sono buoni gli argomenti addotti in favore della libertà morale dell'uomo e del male fisico dovuto al peccato e della trascendenza divina. Prendendo come punto di partenza Giobbe e l'Epistola paolina ai Romani, arriva quasi alle stesse conclusioni di Rudolf Otto circa la « numinosità » di Dio. Si sa in che cosa consiste quest'ultima: Dio si presenta alla coscienza come un « qualche cosa che la trascende » per la sua maestà e per il senso di mistero che in essa produce. Resta così giustificato il passaggio dalla psicologia all'ontologia, per quanto si riferisce all'esistenza di Dio.

L'apologia che il Gore fa del soprannaturale, della rivelazione divina, del miracolo cristiano, non ci mette dinnanzi delle novità: è, in fondo, il terreno ordinario della teologia naturale battuto da quasi tutti gli apologisti cristiani. Se mai è da notare la difesa ch'egli fa del « rivelato » e del « miracoloso » col togliere esempi e stabilire analogie con la scienza e con la vita. Gli sembra infatti che la scienza non abbia maggior diritto di escludere il miracoloso dalla natura, di quanto ne abbia di negare il libero arbitrio nelle azioni umane. Se l'uomo può, in circostanze eccezionali, agire in opposizione a quella che sarebbe naturalmente e normalmente la sua linea di condotta, perchè negare a Dio una simile possibilità? Ragionamento tutt'altro che nuovo, come si vede, ma che conserva sempre un certo valore e può ancora far presa su molte menti.

Il Gore è ben lungi dal non riconoscere e dal non mettere in rilievo le manchevolezze e gli eccessi della Chiesa Cristiana in genere nello svolgimento della sua missione storica, ma crede che sia la negazione della saggezza il *rifiutarsi di andare in cerca d'un tesoro per il motivo che questo si trova in un campo pieno d'erbaccia.*

Ritiene giustificato il dubbio sopra molti punti della teologia cristiana, dubbio avvalorato dall'esistenza reale del male e del dolore, ma ciò che fa cadere decisamente la bilancia in favore della tesi teistica cristiana è — secondo lui — l'evidenza che noi non siamo puramente e semplicemente lasciati alla nostra osservazione della natura nel trarne la nostra conclusione ottimistica, bensì che Dio si è in certo qual modo rivelato dappertutto, specialmente attraverso i profeti d'Israele e il Figliol suo, trasferendo tutto l'oscuro ed incomprensibile mistero della sua natura nei lineamenti intelligibili del tipo umano di Gesù di Nazareth.

Se la fede è assunta come il principale costitutivo della ragione, si è esenti dall'obbligo di ricercare una dimostrazione precisa dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, mentre il mettere in dubbio i postulati della fede equivale a fare altrettanto per quelli della ragione. La fede è carne e sangue della scienza (il punto di partenza, anche nella ricerca scientifica, è un atto di fede in base a certi principii non sottoponibili al collaudo empirico): è quindi oziosa la ricerca d'un punto di conciliazione tra le due, quasi che l'una possa prescindere completamente dall'altra.

D'altro canto, la credenza che Dio è buono, che le buone azioni saranno, in un modo o nell'altro, ricompensate, e le cattive punite, autorizza una visione ottimistica della vita, dà insomma consistenza a ciò che il Gore comprende nel concetto di « good life ».

Le conferenze di cui si tratta, sebbene — come ripeto — non presentino idee nuove o peregrine, sono nondimeno assai interessanti; esse stanno, se non altro, a dinotare in colui che le ha tenute, una mente lucida e aperta oltre che un animo buono e incline alla tolleranza, merce, quest'ultima, oramai quasi scomparsa dal mercato.

REMO FEDI.

B. Z. GOLDBERG, *The Sacred Fire*. The story of Sex in Religion. London, Jarrolds, 1931.

Il Fuoco Sacro, di cui il G. segue il fiammeggiare nella storia, non è il culto di Vesta, che il Leopoldt, così genialmente, ha riportato originariamente alla più gelosa e preziosa fra le mansioni delle figlie di casa sabine. È il fuoco divampante dell'istinto sessuale, di cui vuole segnalare le interferenze con lo sviluppo della religiosità. Tema, lo si intuisce, arduo e veramente bruciante, suscettibile di una trattazione capace di assumere le più varie e disparate connotazioni. La trattazione del G., intercalata da illustrazioni nelle quali la fantasia, e una fantasia tutt'altro che castigata e appropriata, si è sbizzarrita, non è davvero di quelle che possano tacitare le esigenze del buon gusto e della proprietà scientifica, in argomento così scabroso più precise che mai. Freudiano senza confessarlo, e senza nè pur saperlo (il famigerato libro del Freud su *Totem e Tabu* non è nè pur citato nella bibliografia), il G. scopre l'azione della sessualità più o meno latente ma presente sempre in tutte le espressioni storiche della religione, specialmente nelle insurrezioni riformatrici. Può avere buon gioco nella evocazione dei vecchi riti naturistici e delle liturgie orgiastiche. Ma la linea della sua dimostrazione è augusta e unilaterale e la suppellettile delle sue informazioni archeologiche e letterarie è di una povertà e di una fragilità più scandalosa di parecchi dei miti che si compiace di evocare. L'argomento è tutt'altro che artificioso o campato in aria. Basta ricordare le crude parole dal Buddha sulla potenza cieca dell'istinto sessale nel libro quinto dello *Anguttaranikayo* per valutare di colpo quali tormentose chiaroveggenza e sensibilità siano, in proposito, anche negli spiriti più macerati dal rinnegamento. Ma per affrontarlo con discreta ponderazione occorrono ben altre esplorazioni che quelle da cui è uscito questo volume. Nel quale, specialmente la registrazione di motivi e consuetudini devozionali popolari è fatta di quarta mano, prescindendo disinvoltamente da ogni serio controllo e da ogni valida garanzia.

E. BUONAIUTI.

Panfilo Gentile, *L'Ideale d'Israele*. Bari, Laterza, 1931.

Panfilo Gentile non è uno specialista in fatto di critica religiosa. Ma la sua è una intelligenza ricca di virtù assimilatrice e la sua penna è scorrevole e viva. Questo rapido abbozzo delle idealità di Israele, esplorate con tocchi penetranti e stimolanti attraverso i documenti del profetismo e del legalismo, del pessimismo individualistico e dell'apocalissi, della predicazione di Gesù e dell'elaborazione mitica cristiana, non dirà molto di nuovo a chi è familiare con le esplorazioni letterarie recenti, nel mondo della religiosità biblica e neotestamentaria. Ma porterà, col suo stile rapido e spigliato, in una più vasta cerchia di lettori, i risultati di queste esplorazioni. Non su ogni terreno il passo del Gentile procede con pari sicurezza. La critica dei più antichi documenti biblici lo trova riluttante e impacciato, mentre la filosofia dell'Ecclesiaste sembra captivarlo e soggiogarlo ispirandogli ad ogni modo le più robuste e sagaci pagine del volume. Ma tutto questo, nonostante le proporzioni, ha sapore di antefatto. Il Gentile stesso dichiara nella prefazione di aver voluto precipuamente « offrire qualche indicazione circa la specifica sostanza ideale del Cristianesimo ». Proposito cotesto ad attuare il quale potrebbe anche dirsi che il Gentile abbia preso le mire troppo da lontano, spinto dal suo desiderio di toccare argomenti che sollecitavano la sua sensibile curiosità. Si aggiunga che il proposito è forse inadeguatamente formulato sul limitare della ricerca. Perchè, alla resa dei conti, la « specifica sostanza ideale » del cristianesimo non la si ritrova affatto, dichiarando bel bello il Gentile che « Gesù moralista non aveva insegnato nulla che non fosse un luogo comune della tradizione » e che « la parte propriamente morale della predicazione paolina appare tutta occasionale, suggerita da particolari situazioni e difficoltà delle sue chiese e dei suoi aderenti, situazioni nelle quali egli interveniva di volta in volta, con raccomandazioni ispirate alla morale d'uso, e sulla quale del resto non esistevano controversie » (p. 142 e s.). Il che mostra come le intelligenze più alacri e agili siano esposte alla tentazione dei motivi correnti. L'analisi nudamente letteraria dei testi evangelici e paolini ha nociuto, quanto l'analisi teologica, alla loro comprensione in profondità, ottundendo ogni capacità di cogliere l'originalità di un messaggio che è tutto di finezza ironica e di critica spiritualistica. In certo modo, l'insegnamento di Gesù è ancora da scoprire.

E. Buonaiuti.

Wolfgang Wichmann, *Die Leidenstheologie*. Eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum. Stuttgart, Kohlhammer, 1931 [« Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament » IV F. 24].

« Teologia della sofferenza ! » Si può immaginare tema più seducente e più vitale per la comprensione del trapasso dalla religiosità del tardo giudaismo a quella del cristianesimo ? Il W. l'ha affrontato partendo da

una impostazione del problema corretta e ben delimitata. Se addebito può muoversi alla sua monografia, ispirata e sorvegliata dall'Eissfeldt e dal Kittel, è quello di un eccessivo schematismo. La trattazione sarebbe stata suscettibile di molto più ampio sviluppo. I singoli capitoli: il problema del male nel Vecchio Testamento e nel tardo giudaismo; la teologia della sofferenza nel secondo libro dei Maccabei; risonanza della teologia della sofferenza nel Nuovo Testamento e nella cristianità primitiva; la teologia della sofferenza nell'Apocalissi di Baruch; i rapporti tra il quarto di Ezra e l'apocalissi di Baruch; la teologia della sofferenza nell'insegnamento scritto dei Rabbini (Tannaiti, Amorrei palestinesi e babilonesi) più che svolgimento esauriente dei rispettivi argomenti, ne appaiono delibazione stimolante. Questo giudizio vale specialmente per i primi, dove la interpretazione biblico-giudaica della sofferenza come pedagogia, come prova e come espiazione, è di volo segnalata nelle sue testimonianze più esplicite, anzichè studiata in tutti i suoi presupposti e nelle sue conseguenze. Anche le tracce neotestamentarie della teologia della sofferenza sono individuate di scorcio, con predominante cura di coglierne le affinità con la teologia del tardo giudaismo. La parte più rimarchevole del saggio è quella dedicata all'insegnamento dei Rabbini, alla quale serve di diligente documentazione un'appendice, compilata con l'aiuto di Woskin-Nahartabi, di testi rabbinici sulla «teologia della sofferenza». Nell'insieme un eccellente contributo alla esplorazione religiosa dei motivi preparatori della soteriologia cristiana.

P. Baldini.

Paul Kletler, *Johannes Eriugena*. Eine Untersuchung über die Entstehung der mittelalterlichen Geistigkeit. Leipzig, Teubner, 1931 [«Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance» B. 49].

Giovanni Eriugena minaccia di dare ancora del filo da torcere agli studiosi della spiritualità medievale. L'ultimo suo indagatore che il Kletler abbia conosciuto, Enrico Bett (qualche saggio più recente italiano, ispirato dal nostro dilagante mal vezzo di scoprire per tutto l'indirizzo della «filosofia» arbitra dei concorsi, gli è rimasto ignoto, senza inconvenienti), aveva additato in Agostino la principale fonte del neoplatonismo eriugenano, e, dopo Agostino, Gregorio di Nissa. Il Kletler, a cui dobbiamo già una brillante scorribanda sulle comunicazioni, il traffico e le professioni dell'Europa nord-occidentale nell'alto medio evo, si inscrive nettamente in falso contro la raffigurazione stilizzata di un Eriugena in contrasto col suo tempo, neoplatonico in ritardo e idealista in anticipo. La sua analisi è ardita, ma non priva di virtù suasiva. Il neoplatonismo, per lui, — e l'asserzione ci trova più che consenzienti — è speculazione statica di una spiritualità decadente, mentre la mistica

cristiana è gioiosa e dinamica compartecipazione dello spirito alla vita del cosmo e pregustazione della trasfigurata beatitudine in Dio. Di questa mistica, Gregorio nazianzeno è il primo tipico e completo rappresentante. A lui si ricongiunge l'Eriugena più che a Massimo e ad Agostino. La dimostrazione del Kletler al riguardo non lascia adito a serie dubitazioni. Più discutibile potrà apparire la sua ottimistica valutazione sull'apporto di Eriugena al successivo sviluppo della cultura spirituale nel medio evo. Ma comunque possano apparire soggette a cauzione le singole asserzioni dell'A., quel che appare saldo è il suo punto di vista preliminare, sulla divergenza profonda tra l'orientamento speculativo neoplatonico e la concezione della trascendenza, reale nel presente, superabile nell'avvenire, in che è la vera sostanza della mistica eriugeniana.

E. Buonaiuti.

Dom Ursmer Berlière, *La Familia dans les monastères bénédictins du moyen age*. Bruxelles, Hayez, 1931.

Un giovane e sagace nostro studioso del monachismo italico nell'alto medio evo ha detto di recente: « nessun'altra istituzione ha, per lo studio e la comprensione dell'alto medioevo, l'importanza dell'istituzione monastica. Ogni cenobio ha una sua individualità, un suo carattere, un suo sviluppo che dipende dall'ambiente in cui si è trovato ad operare e dalle forze da cui ha preso impulso o con le quali si è trovato in lotta » (R. Morghen, *Gli istituti politici e le condizioni economiche e sociali della Campagna Romana nel medioevo, studiate nei Cartarii Monastici e dei Vescovati*. Estr. dagli « Atti del II Congresso Nazionale di Studi Romani » p. 5). Ho ripensato a queste parole del Morghen leggendo l'erudito saggio del Berlière, che di cartari monastici medievali è, a tutt'oggi, il conoscitore più esperto. Se già non ce lo attestassero i precedenti suoi studi e quelle cronache benedettine con cui da anni ed anni il Berliére viene registrando e postillando nella « Revue Bénédictine » tutta la produzione scientifica mondiale sul monachismo cristiano, ce ne darebbe una riprova eloquente questa esplorazione, pingue di dati, intorno alla *familia* (« la *familia* di una chiesa comprendeva, nel medio evo, l'insieme dei laici annessi al suo servizio, sia nel recinto del cenobio, sia nelle sue dipendenze o aziende rurali: il vocabolo si applicava parimenti ai feudatari, censitari o servi volontari tributari ») nei cenobi benedettini del medio evo. Sui molteplici tipi di appartenenti alla *familia* (*matricolarii*, *clerici* e *canonici*, *servientes* e *famuli*, *ministeriales*, *provendarii*, *conversi*, *oblati*, *donati*, *redditi*, *vitalicii*) il B. accumula un materiale documentario imponente, quale solo egli poteva ammannire. Le fonti monastiche italiche non sono quelle messe più largamente a profitto: ma non sono assenti. Le varie forme del monachismo benedettino medievale sono indifferenziatamente addotte a testimoniare sulla en-

tità e sulle condizioni della rispettiva *familia*. Il che, lo si comprende, torna a detrimento di una comprensione del diverso loro apporto alle metamorfosi della economia medievale. Ma il B. non ha voluto far di questo apporto l'argomento della sua indagine. Ha voluto semplicemente raccogliere di su il suo prezioso schedario una messe di ragguagli statistici che potranno essere molto proficuamente consultati e utilizzati dagli studiosi del monachismo nello sviluppo della società medievale.

E. Buonaiuti.

Ernesto Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore — I tempi — La vita — Il messaggio*. — (Collezione di studî meridionali diretta da Umberto Zanotti-Bianco vol. 14). Roma, Collezione meridionale editrice, 1931, XV p. 25 - L. 25 [Dalla « Deutsche Literaturzeitung »].

Questa pubblicazione del Buonaiuti, che costituisce la conclusione dei suoi anteriori studii pubblicati in « Ricerche religiose » non è solo il fondamento biografico e storico-letterario della edizione dei « Tractatus Super Quatuor Evangelia », ma è insieme il piano dei motivi sociologici ed ideologici che si congiungevano nella persona del profeta calabrese. Il punto di vista della ricerca è costituito dal riconoscimento delle strette relazioni di Gioacchino con Francesco d'Assisi, e con il mutamento religioso e sociale della società medioevale, che è collegato alla religione francescana.

Da un simile punto di vista G. appare come « l'audace espressione della vasta rivoluzione sociale ed economica che fu prodotta nel mondo dei rapporti feudali dal regime cooperativo dell'organizzazione sociale cistercense »; come il profeta, dalle idee del quale mosse il grande movimento democratico dei « Minores ». Il Buonaiuti scorge anche una relazione col cristianesimo delle origini e concepisce il rapporto tra Francesco e Gioacchino sulla base del parallelo della conformità della vita di Gesù coi vaticini dei profeti, onde i problemi di filosofia della storia rientrano (come ha fatto il Dempf nel suo « Sacrum imperium ») nel quadro dei problemi sociologici. Questo lavoro è il primo volume di una ricerca integrale intorno al movimento gioachimita. Esso nella sua prima parte (L'Italia meridionale nel secolo XII) offre un quadro del movimento politico e religioso nell'Apulia, nella Calabria e nella Sicilia, in cui sono particolarmente interessanti gli studi sulle risonanze delle tradizioni bizantine e della appartata vita culturale della religione giudaica nell'Italia Meridionale.

La seconda parte, che elabora le conclusioni della introduzione ai « Tractatus super quator Evangelio » offre uno sguardo d'insieme sulla biografia di G. e sulle leggende relative, una interpretazione delle informazioni autobiografiche che si trovano nelle opere di G., una discussione sui suoi scritti e il tentativo di un loro ordinamento cronologico.

La terza parte tratta, movendo da una ricerca sulla forma delle esegesi di G. (con riferimento al lavoro del Grundmann) e delle profezie gioachimite cioè delle idee relative ad una nuova incarnazione della Società cristiana, delle sue concezioni del terzo regno, dell'idea del regno dello spirito nella sua contrapposizione alla concezione ecclesiastica cattolica. La intensiva elaborazione di questo problema fa intendere che la comprensione di questa idea del regno dello Spirito appare all'A. come il problema fondamentale degli studi dedicati a Gioacchino.

Qui è posto in Gioacchino, in tutta la sua insorabilità, il problema di una nuova costituzione sociale in conformità alle radicali esigenze dell'etica cristiana e prospettata la sua realizzazione come fine politico ed economico. A questo punto si intuisce la logica rivoluzionaria degli spirituali. Poichè G. non concepisce il regno di Dio come un quadro apocalittico, come un'utopia del tempo novissimo o come l'esistenza di un altro cono, bensì come una realtà storica sopravveniente, come un futuro già preformato nel caos della realtà contemporanea; come un nuovo ordine sociale costituentesi nel presente, ma destinato, però, a demolire l'ordinamento presente, nel tempo in cui sarà divenuto realtà religiosa, politica ed economica.

Il secondo volume ci darà la storia del movimento Gioachimita nel movimento francescano e della sua logica rivoluzionaria fino agli Spirituali ed a Cola di Rienzo.

Halle.

ERNESTO BENZ

JEAN RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique. III[a] Éd. Paris, Gabalda, 1931.

Il dogma della Redenzione è il momento centrale della dottrina soteriologica cristiana. L'aspirazione alla salvezza, che sembra accompagnare la coscienza della umanità, non a pena essa sia giunta ad avvertire le profonde antinomie della vita associata, ha trovato in questa credenza fondamentale del riscatto mercé una vittima scesa dal grembo di Dio, la sua più alta forma di appagamento.

L'abbate Rivière ha fatto di questo dogma l'argomento preferito dalle sue indagini. Esordì, venticinque anni or sono, con un saggio storico sul suo delinearsi nella letteratura patristica. Seguirono saggi parziali sul medesimo dogma nella teologia agostiniana. È annunciata una evocazione storica del medesimo dogma agli inizi della speculazione medievale. A mezzo le sue esplorazioni storiche il R. ha voluto intercalare una esposizione strettamente dottrinale della visione teologico-cattolica del mistero. Ed ecco questo volume, che ha avuta, nel giro di un quindicennio, tre edizioni, e che vuole essere un'opera intermedia tra il trattato didattico e l'esposizione oratoria o edificativa.

Diciamo subito che specialmente quale quadro e quale fonte di

informazione intorno al pensiero ufficiale del romanesimo attuale circa la dottrina della Redenzione, l'opera è perfettamente riuscita. Il Rivière è studioso paziente e scrupoloso; è espositore minuto ed esaurientemente informato. I presupposti ideali e morali della esigenza di una salvezza; la preparazione « provvidenziale » del mistero salutare; i dati suoi neotestamentari; la formazione storica della dottrina sistematica; l'insegnamento ufficiale in proposito del magistero ecclesiastico; le sue tentate spiegazioni; le sue presentazioni nella Riforma e nella teologia ortodossa della età post-riformata: tutto è ampiamente definito ed esposto, con una documentazione larga e varia.

Poichè il libro non è una esteriore rassegna di posizioni religiose estranee, ma è, sostanzialmente, un'opera confessionale, non è inconveniente rilevarne lo spirito. E lo spirito è quello di un teologo incline alla tendenza gesuitica post-tridentina che, nel suo fervore antiriformato, è andata molto in là nell'attutire l'aspra preoccupazione della giustizia divina, nel mistero della espiazione operata dal Cristo.

In fondo, a voler sottilizzare, si potrebbe dire che lo stesso isolamento del dogma della Redenzione dalla preliminare concezione della colpa originaria e della sua reale entità, è indizio di una visione soteriologica già lontana alquanto dalle connotazioni duramente realistiche della primitiva riflessione cristiana. Il Rivière stesso dichiara una volta: « poichè la Redenzione costituisce il mezzo voluto da Dio per la riparazione del peccato, il teologo desideroso di comprendere la natura di quella, deve cominciare con l'analisi di questo... Ma ci si accorge ben presto che sussistono vari modi d'intendere l'ingiuria a Dio e quindi vari modi di valutarne la riparazione » (p. 227). Giustissimo detto. Ma allora perchè il Rivière non ha mandato innanzi alla sua ricostruzione, una definizione dell'antropologia che il cristianesimo presuppone col suo mistero di salvezza? Se lo avesse fatto, probabilmente si sarebbe risparmiato le pagine in cui bistratta severamente quelle forme di oratoria cattolica nelle quali è posta in luce la tragica necessità della vendetta divina (p. 248 e n.) e, memore della lettera ai Filippesi, non avrebbe con tanta disinvoltura, sulle orme del Bainvel S. J., accreditato la distinzione fra « l'oggetto primario del piano (salutifero) di Dio e le circostanze accessorie che ne hanno accompagnato la esecuzione » (p. 158).

Comunque, anche queste che ci appaiono come tendenziali unilateralità, servono a dar risalto alla dotta pubblicazione: testimone della teologia ufficiale dell'ortodossia odierna.

Più tosto il fatto che il libro è sotto il patrocinio di mons. Mignot (il Rivière fu un suo diocesano), messo in rapporto con la parte assegnata al Mignot stesso nelle *Memorie* del Loisy, ci fa prevedere che un giorno riuscirà molto difficile agli storici tracciare un profilo coerente dei grandi rappresentanti « della vita religiosa del nostro tempo ».

E. Buonaiuti.

Enciclopedia delle Enciclopedie: *Pedagogia*, a cura di E. Formiggini-Santamaria, Roma, Formiggini, 1931.

L'editore Formiggini procede con la consueta animosità alla attuazione della sua genialmente progettata *Enciclopedia delle Enciclopedie*: «ciclo completo di enciclopedie particolari, per materie, coordinate da un Dizionario Sintetico che, oltre ad avere vita autonoma, come tutte le altre singole parti dell'opera, dovrà anche servire, mediante piccoli segni, da indice generale». Questo grosso volume – enciclopedia pedagogica — è stato compilato, magistralmente, sotto la direzione della Formiggini Santamaria, la quale ne ha sagacemente distribuito il piano e guidato la redazione. Come è spiegato nella Prefazione, si è cercato qui «di rappresentare i problemi pedagogici come li vediamo oggi, illuminati dalla nostra visione della coltura e della vita: il che non significa antistoricismo, se il pensiero si svolge e non fa balzi irrazionali, se nella concezione filosofica e sociale di oggi ritroviamo un riflesso di quelle passate». Questa preoccupazione, commendevolissima in una pubblicazione enciclopedica commisurata alle esigenze attuali della coltura didattica, ha indotto la direttrice della pubblicazione a curare in maniera speciale la sezione consacrata agli ordinamenti scolastici nei principali stati civili. Ne è risultato un quadro copioso e chiaro della organizzazione scolastica mondiale, tracciato da competenti dei singoli paesi, che rappresenta indubbiamente l'attrattiva più preziosa e più seducente del volume. Dove trovare altrove, ad esempio, una esposizione altrettanto precisa e minuta delle leggi scolastiche attuali in Russia che quella dettata per queste pagine dal Kolachnikoff? Voci pure rimarchevoli per la loro portata largamente colturale sono quelle dedicate alle correnti pedagogiche contemporanee, alla didattica della varie discipline di studio, alla metodica pedagogica dei grandi movimenti religiosi e degli ordini ecclesiastici, alla storia della scuola in Italia. Il volume può dirsi egregiamente riuscito e del tutto rispondente allo scopo.

P. Baldini.

Luigi Stefanini, *Idealismo cristiano*. Padova, Zannoni.

«La posizione di una filosofia religiosa fondata su un accordo tra l'idealismo e il cristianesimo è assolutamente insostenibile, quali si siano i termini di un tale accordo. Un pensiero cristiano non può essere che non idealista, e un pensiero strettamente idealista non può essere che non cristiano, qual sia sia il suo livello apparente di cristianizzazione esteriore: quel che è specificamente cristiano gli sfugge». Ho letto questo verdetto a conclusione di una sottile disamina dell'idealismo (nelle «Études Théologiques et Religieuses» 1931, p. 365) proprio nel momento in cui mi accingevo a parlare del volumetto in cui lo Stefanini, vuole in-

vece sostenere il contrario, come dice già senza eufemismi il titolo. Posso risparmiarmi ogni ulteriore discussione ?

Veramente lo Stefanini non merita un trattamento così sommario. Io ricordo i suoi inizi : una lucida e calda dissertazione di laurea su Maurizio Blondel, in cui il meccanismo dell'apologetica dell'azione era scandagliato con entusiasmo sagace. Da allora — son passati, ahimè !, parecchi anni — quell'andazzo filosofico che ha nome fra noi di idealismo ha guadagnato quel successo esteriore che tutti conosciamo e anche lo Stefanini si è gettato a tutto cuore in un'opera di conciliazione cristiana idealistica di cui, ne siamo profondamente convinti, non rimarrà pietra su pietra. Lo fa, occorre riconoscerlo, con perfetta buona fede, con belle doti espositive, con rimarchevole genialità personale. In questo volumetto, che vuole essere la ricapitolazione sistematica di quanto egli è venuto insinuando nei testi scolastici, non solamente lo Stefanini vuole rivendicare un presunto « idealismo » della gnoseologia scolastica, ma vuole recisamente affermare il carattere idealistico di ogni gnoseologia cristiana, prendendo per argomento.... una metafora. E, precisamente, asseverando che il soggetto della conoscenza crea a somiglianza di Dio. Ma le metafore sono state mai argomento filosofico ? E pensa lo Stefanini i terribili rischi di una trasposizione in sede gnoseologica di una nozione così assoluta come quella della « productio ex nihilo sui et subiecti »? Solo una candida buona fede salva lo Stefanini dalle conseguenze logiche di un falso presupposto.

A p. 32 del volumetto è occorso un grosso *lapsus calami*. Parafrasando un famoso imperativo agostiniano: « in te ipsum *redi* » l'A. scrive, all'infinito, *reddere in se ipsam*, invece di *redire in se ipsam*.

E. Buonaiuti.

Stefano Jacini, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli Ambasciatori austriaci a Roma* (1860-1870). Bari, Laterza 1931. Pagg. XI–359.

« Le Pape reste dans sa retraite du Vatican, passablement délaissé. Il se promène deux fois par jour dans les allées de son jardin entouré de la même escorte de ses gardes qui l'accompagnait autrefois dans les promenades hors de la ville, suivi de quelques Cardinaux qui viennent, par attachement personnel, Lui faire cortège ». Siamo nell'ottobre 1870 : il Papa è Pio IX. Da pochi giorni è caduto il potere temporale ed un senso di generale sgomento e stanchezza ha pervaso la Curia romana. Il vecchio papa stanco, detronizzato, distrae la sua melanconia percorrendo al piccolo trotto i giardini vaticani; il cardinale Segretario di Stato, Antonelli, enigmatico e circospetto, s'irrigidisce nell'inazione : pare che il 20 settembre abbia fermato il corso del tempo. Così le cose stavano nel 1870, o almeno così apparivano al Crauttmansdorff, ambasciatore

austriaco presso il Vaticano. Il rappresentante austriaco è attento e vigilante; quasi ogni giorno spedisce dispacci al Beust, Ministro degli Esteri dell'Impero absburgico, dispacci dai quali trapela, come ben avverte il J., il particolare stato d'animo dell'ambasciatore austriaco il quale non sa comprendere la ragione della freddezza a lui testimoniata dal Santo Padre e dal Card. Antonelli. Questa ragione era semplice: la Curia era perfettamente conscia dell'influenza decisiva che gli incoraggiamenti del Beust avevano esercitato sulle deliberazioni del Governo italiano per la conquista di Roma. Nel '70 il Vaticano si era sentito abbandonato un po' da tutti: il 5 agosto, le ultime truppe francesi avevano lasciato Civitavecchia per le necessità della guerra contro la Prussia; pochi giorni prima, l'Austria aveva annullato il concordato del '55 dandone notizia il 6 agosto alla S. Sede. Significative le parole colle quali Francesco Giuseppe scrive alla madre dell'annullamento: «Per il Papa, nella situazione in cui noi ci troviamo e in cui si trova l'Europa, non posso far nulla...». Sovrani e governi erano quasi tutti in lotta sorda od aperta col Vaticano, la cui posizione diplomatica si era a mano a mano peggiorata dal 1860 in poi, specialmente rispetto all'Austria, come ampiamente documentano le importantissime relazioni degli Ambasciatori austriaci a Roma, relazioni che, coordinate e spiegate e acutamente commentate, presenta oggi il J. Il quale ha diligentemente percorso le voluminose cartelle di quelle relazioni inviate nel decennio che condusse l'Italia da Villafranca a Porta Pia. Ben giustamente è parso al J. utile e meritevole sottrarre all'oblio tali documenti ricchi di pagine vive e drammatiche che descrivono non già gli avvenimenti ma le impressioni da essi prodotte nell'ambiente vaticano, nonchè i giudizi austriaci intorno alla politica della S. Sede. La scelta compiuta dal J. per la pubblicazione di questo bel volume è stata assai oculata e felice, e l'unico rimpianto che la lettura ne desta in noi è dovuto alla mancanza della pubblicazione dei carteggi, conservati nell'archivio vaticano, dei nunzi a Vienna e a Parigi, e delle lettere, assai poco conosciute, di Riccardo di Metternich, ambasciatore austriaco alle Tuileries. Il quadro della politica austriaca verso la S. Sede dal 1860 al '70 sarebbe allora completo e verrebbe sempre più e sempre meglio lumeggiato il graduale cambiamento dell'atteggiamento absburgico nei confronti di quella politica, sotto la spinta di irresistibili forze interne. Nel '60, l'Austria pare voglia snudare la spada per riconquistare al Pontefice le provincie perdute: dieci anni dopo è essa che spinge sulla via di Roma.

I protagonisti della vicenda sono: Pio IX, il più discusso tra i pontefici moderni, che non nasconde la sua istintiva diffidenza per Napoleone III, mentre è costretto a celare una segreta antipatia verso l'Austria; e il card. Antonelli al quale, a prescindere dalla sua riconosciuta abilità di finanziere (prodigata non solo per sè ma anche per lo stremato

tesoro papale), a prescindere anche dalle sue brillanti doti di uomo di mondo (in stridente contrasto colla umiltà dei natali), nessuno potrà negare una superiore capacità di *tempista*, un'imperturbabilità e una temperanza notevoli, una grande pratica d'affari, un'attitudine consumata a influire sull'opinione pubblica e, sopratutto, come scrive il J., « un'esatta comprensione del contingente e dell'essenziale nella questione romana ». Soleva, infatti, dire l'Antonelli : « Oggi consegneremo il pastorale, domani ci spoglieremo del piviale, finalmente ci toglieremo e doneremo il triregno : e con tutto questo non salveremo nulla... Meglio è scomparire quali siamo, con tutti i grandi ideali e con tutte le forme della nostra passata grandezza ». (Cfr., Pasolini, *Memorie raccolte dal figlio*, 1915, p. 443). Nel '60, intanto, le condizioni dello Stato Romano erano assai delicate anche all'interno : la capitale viveva quasi unicamente della munificenza pontificia e dell'industria dei forestieri, il patrimonio di S. Pietro era la parte più desolata della curia, servizi pubblici deficienti, mentre i disordini, gli abusi, la molteplicità delle istanze, gli impacci che il diritto canonico poneva ad ogni istante all'applicazione delle norme generali di diritto civile, indebolivano ancora più uno Stato, la cui unica ragione di esistenza consisteva in un grande principio religioso. « La machine marche encore, mais bientôt elle s'arrêtera et un beau jour on reconnaîtra que le Gouvernement Pontifical, à bout de forces, n'est plus à même d'exercer aucune espèce d'autorité sur le territoire que l'on a encore laissé nominalement sous sa domination » (Così l'embasciatore Bach al Ministro Rechberg, 10 nov. 1860).

Nel 1861, alla morte di Camillo Cavour, un senso di malcelata compiacenza traspare dalle lettere austriache : « le parti unitaire sent qu'il a perdu en de ses plus habiles champions et il prévoit que la discorde, que déja maintes fois a menacé de compromettre l'oeuvre de l'unification, ne tardera pas à eclater avec plus de force qu'auparavaut entre les partis qui se disputent le pouvoir en Italie » (Bach à Rechberg, 8 giugno 1861). Nel 1862, Aspromonte. La repressione voluta dal governo italiano ed appoggiata dal parlamento pare costituisca una delusione per la diplomazia austriaca (Bach à Rechberg, 9 settembre 1862). Nel 1864, all'annunzio della convenzione di settembre tra Francia e Piemonte, chiedendo l'ambasciatore austriaco se l'Austria fosse o meno disposta ad intervenire, altrimenti che con consigli, a difesa della S. Sede, la risposta di Vienna non si fa attendere, ma non quale a Roma si desiderava. Il Ministro austriaco approva il contegno riservato della S. Sede, dimostra la necessità di non rompere a viso aperto con Napoleone, ricorda l'infelice tentativo dell'intervento austro-spagnolo del 1861 e dichiara nel modo più formale che in nessun caso il governo austriaco potrebbe sostituire a Roma con truppe proprie il corpo francese d'occupazione. È questo il primo punto nel quale si rivela chiaramente l'inci-

piente modificazione nel contegno della monarchia di Francesco Giuseppe verso il Vaticano, modificazione che andrà, come si è detto, gradualmente accentuandosi fino alla palese ostilità del '70. Il lento maturarsi della situazione sempre più in favore dell'Italia e il progressivo indebolimento diplomatico in Europa del Vaticano vengono brillantemente esaminate, con squisito senso storico ed intelligente comprensione di fatti, dal Jacini, il cui libro apporta un notevole contributo di chiarimento di quel grandioso avvenimento che è stato la caduta del potere temporale.

Fra i molti documenti che riporta l'A., ci pare singolarmente prezioso quello contenente la lista dei cardinali papabili nel 1861, tra i quali il card. Pecci, che viene così descritto: « Il a parcouru la carrière administrative des délégations et fonctionné pendant quelque temps comme Nonce en Belgique — Depuis 1846 il est évêque de Pérouse. Ce Cardinal est censé unir à une caractère faible des capacités très médiocres. Comme èvêque il jouit d'une bonne réputation ». Il giudizio della storia su Leone XIII è certamente ben diverso.

Carlo Predella.

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Il simbolo. — « Non dirò una parola di più. Ma se per i figli e per il tuo esilio vuoi dalle mie sostanze un aiuto, tu parla. Son pronto a dare con mano non avara, son pronto a mandar *simboli* agli ospiti miei, che bene ti accoglieranno. Non accettando, o donna, darai segni di follia. Calmati e te ne troverai bene ». Così Giasone a Medea, nella tragedia euripidea (vv. 609-615).

Gli uomini son tutti nella vita viandanti che si scambiano *simboli* — frammenti cioè, di osso *gustapponibili* (συμβάλλω) per lo scambievole riconoscimento e per il ricordo fattivo della ospitalità vicendevolmente contraccambiata. Simbolico il linguaggio : moltitudine di segni di mutua intesa, per le rifrazioni infinite della quotidiana esistenza associata. Simbolico il fascio delle idee universali o categorie, chiamate a disciplinare la nostra comprensione del reale. Simbolica la tecnica dell'arte, mirante a fissare l'emozioni della bellezza. Tessuta, sopra tutte, di simboli la religione, destinata ad affratellare anime nella solidale sensibilità al mistero e al destino.

Probabilmente i primi *simboli* che gli uomini si scambiarono fra loro — per riconoscersi a vicenda ospiti e fratelli — furono *simboli* religiosi : frammenti cioè insieme ricomponibili di comuni esperienze di terrore e di dolore, di desiderio e di sogno, che poterono anche fare a meno di parole (l'occhio non parla prima delle labbra e i brividi dell'amore e dell'orrore non hanno un loro lessico inarticolato ed inespresso?) Nacquero dopo le successive simboliche : e cercarono di soppiantare la prima.

Ma invano : sembra che i simboli dell'arte e della speculazione siano effettivamente simboli — servano cioè al mutuo e fraterno riconoscimento fra gli uomini — sol quando si attengano al compito di simboliche sussidiarie della simbolica religiosa.

E sembra d'altro canto che la simbolica religiosa sprigioni da sè virtù coesiva e ne riversi sulle simboliche dipendenti e subordinate, solo a patto di conservare la propria natura di primogenita, incontaminata dal loro infido e insidioso contatto e dal loro avido predominio.

e. b.

Sacerdote. — Le caste, le classi, le nazioni, i ceti, a qualunque genere si riportino, son tutte barriere elevate dall'umana cupidigia dello sfruttamento e della sopraffazione. Solo le vocazioni nascono dal trascen-

dente e nel trascendente riposano. Satana può sforzarsi di emulare Iddio nel suscitarne e nel manodurle. Ma Iddio imprime un marchio infallibile sui chiamati da lui: la sofferenza e il martirio. Tanto meglio riconoscibile il marchio, quando cerchino di cancellarlo coloro che pretendono di parlare in nome di Dio. Dio tollera ai suoi fini anche questa mostruosa usurpazione di poteri.

Aspra la missione del reietto e dell'esiliato. Non potranno essere sufficienti le amarezze del nostalgico rimpianto e mantenere desti i connotati dell'origine sua, a tutelare intatti i suoi diritti all'asse ereditario della famiglia.

Perchè i fratelli che lo sanno al bando non dimentichino le primitive fattezze del suo volto; perchè la pertinacia del crudele ostracismo non dissipi dal suo spirito il sigillo dell'originale carisma; egli dovrà, fino al dì della estinzione, gridare alto il vincolo di sangue che egli porta, come una febbre, nel battito delle proprie vene.

e. b.

« **Nè giudeo nè greco** »! — Noi abbiamo perduto il senso augusto delle realtà sacre. E nel nostro satanico orgoglio ci siamo fitti in capo di laicizzare, cioè di umanizzare, i valori e gli ideali di cui Dio ha riservato a se la circolazione e il governo. La società delle nazioni non è la parodistica contraffazione della solidarietà e della fraternità umana, bandite dal cristianesimo? Il primo e il vero istitutore di una società dei popoli e delle nazioni è stato san Paolo, ma in nome di Cristo. « Non v'è più nè giudeo nè greco, nè schiavo ne libero, nè uomo nè donna: tutti un solo essere siamo nel Cristo Gesù », egli ha gridato. Ed oggi, aspirare ad essere cristiani, importa una cosa sola, ma chiara, dura e precisa: sentirsi uniti ad ogni altro uomo, che da qualunque angolo dell'orizzonte venga a condividere con noi la solidarietà nella speranza del Regno di Dio. Se noi continueremo a chiudere l'anima nostra a questa suprema consegna del messaggio cristiano-paolino, noi ci costituiremo, coscientemente, deicidi.

e. b.

Tabu. — Gesù ha costituito i continuatori della sua opera nella disseminazione dell'annuncio del Regno « pescatori di uomini » (Mc. I. 17; Mt. IV. 19). Ma la pesca è uno di quei primordiali mezzi per il procacciamento dell'alimentazione umana che il primitivo ha circondato di più rigide e paurose interdizioni. Nell'isola di Kadiak, al largo della costa meridionale dell'Alaska, i balenieri sono considerati tutti impuri durante la stagione della pesca, e nessuno, sotto pena di gravissime sanzioni magiche, può avere rapporto con essi.

La scomunica è la dichiarazione di *tabu* in uso presso le società così

dette civili. Non interpretava a meraviglia le implicite postulazioni della designazione evangelica Giorgio Tyrrell quando sosteneva che in un giorno non lontano i « pescatori di uomini » preconizzati e investiti da Gesù sarebbero stati gli « scomunicati » di tutte le chiese cristiane ?

e. b.

I vivi e i morti. — Noi siamo vergognosamente schiavi della materia e delle sue inseparabili categorie : lo spazio e il tempo. Non perpetriamo così un'oscena violentazione sulla realtà sacra della vita e dello spirito ? Chiamiamo vivi i presenti materialmente nel tempo : consideriamo morti i trapassati. Ma le ossa aride non sono a volte più docili alla voce di Dio di moltissimi, innumerevoli, la totalità, dei contemporanei, e dalle tradizioni scomparse da millenni non giungono a noi sussulti di vita infinitamente più comunicabili del clamore effimero che destano intorno a noi pronunciamenti stentorei di morituri ed encicliche di sorpassati ? Un coro greco, un appello di Isaia, un lamento di Gilgamesch, non posseggono maggior riserva di vita della letteratura allineata nelle mostre dei nostri librai ?

e. b.

Antropologia criminale. — Un prete zoroastriano dichiarò una volta al professore Jackson che i demoni della sua teologia occupavano, in rapporto alle malattie, la medesima posizione che occupano, nella medicina moderna, i microbi. L'equiparazione può essere applicata, analogicamente, su vastissima scala. In tutte le branche della cultura, noi ci distinguiamo dall'antichità e dal medio evo fondamentalmente per questo : per avere laicizzato e appiattito tutte le vecchie interpretazioni trascendentistiche dei fenomeni che ci circondano. Abbiamo voluto ridurre tutto il mondo dell'essere e dell'operare alle proporzioni dei fatti chimici, biologici, anatomici, che sottoponiamo alla lente del microscopio e all'empirismo dell'osservazione meccanica. Nelle zone più disparate della nostra « scienza », noi abbiamo sostituito alle intuizioni corroboranti della fede le banali e aride equivalenze delle nostre leggi numeriche. Se ne è indubbiamente arricchito il nostro dominio sulla materia : ma ne è rimasta decurtata e oscurata la nostra visione spirituale. Un trattato di antropologia criminale, esemplificante la ereditarietà dei caratteri somatici che denunciano le invincibili tendenze a mal fare, vale forse più delle analisi antropologiche e psicologiche di Giansemio, che cerca le tracce del peccato e i sintomi della grazia ? Anche i sofisti vollero conguagliare lo scibile alle capacità misuratrici dell'uomo. Ma non sbarrarono la via — al contrario la spalancarono — alla esigenza dell'assoluto proclamata da Socrate e all'orfismo di Platone.

e. b.

I teologi e gli eruditi. — Non saprei veramente decidere se nel processo di imbalsamazione e di mummificazione dell'età e delle tradizioni cronologicamente passate gli eruditi di tipo accademico non riportino la palma sui teologi. Ho ancora vivo nello spirito, come un incubo, il senso di disagio e di irritazione che mi incoglieva nelle mie vecchie scuole teologiche ogni volta che il nostro professore di dogmatica, a rincalzo delle definizioni tridentine o vaticane, affastellava una sull'altra, isolate dai contesti e svuotate di ogni risonanza che non fosse quella dell'esteriore dettato, testimonianze bibliche e citazioni patristiche. Sembrava che su una tavola anatomica appressasse arto ad arto, per una esteriore comparazione morfologica. Ma la fisionomia del vivente da quale mai sezione anatomica può venir fuori? E sant'Atanasio o san Basilio han forse vissuto l'esperienza della controriforma? L'erudito classico è anch'egli un olimpico dispregiatore di quel che ha palpitato in concreto sotto la scheletrica nudità delle formole o la fredda tradizione dei manoscritti. Mi nasce il dubbio che una tacita congiura si vada stringendo fra puri eruditi e tutt'altro che puri teologi, al solo scopo di farci smarrire irrimediabilmente, per l'ideale effimero della nostra fossilizzazione confessionale o per quello della nostra pomposa vacuità filologica, la sensazione sconcertante del dramma che vissero le generazioni creatrici del mito e della tragedia.

e. b.

Musica e religione. — Un missionario nel Gabon ha raccontato dei suoi Galoa: « quando essi intraprendono un viaggio sulle loro piroghe, lo iniziano con un canto sempre uguale. Un corifeo pronuncia ad altissima voce, su una sola nota musicale, la parola *Mabango*, e la sillaba *go* è tenuta finchè il fiato del cantore lo permette. Si sceglie, a tale scopo, l'individuo che disponga dei polmoni più robusti. Poi, tutti i rematori insieme gettano, per tre volte, un *Va* brevissimo. Il corifeo riprende, a due toni più basso, il suo *Mabango* e prolunga il *go* meno a lungo. Il rito è indubbiamente una invocazione allo spirito delle acque. Le parole sono attinte da una antichissima lingua, che solo i più vecchi dei Galoa conoscono ancora » (R. Allier, *Dans les ténébres de la Préhistoire*, nelle « Études Théologiques et Religieuses » 1931, p. 316).

La prima volta che l'uomo si trovò imbarcato sulla piroga della sua consapevolezza e affidato alla corrente sconfinata della vita associata, emise indubbiamente una nota che volle essere un grido di implorazione e di propiziazione. Musica e religione sono nate ad un parto. E come le religioni storiche sono superbe sinfonie, tessute sui motivi sgorganti dallo spirito della massa umana dolorante e pregante, le più alte espressioni della musica sono voci di beatitudine e di speranza. I motivi si ripercuotono uniformi da un ciclo all'altro dell'esperienza sacra degli uomini, per raggiungere nelle forme supreme della religiosità il

loro impasto più armonico e la loro seduzione più profonda. E quando la loro capacità normativa sembra soffocata e spenta nelle aride elucubrazioni della teologia mitologizzante, essi rinascono più possenti nell'arte. È per questo che la più grandiosa composizione religiosa dei tempi moderni è la quinta sinfonia di Beethoven, tessuta sui tre motivi centrali del cristianesimo : il destino, che è la colpa, la rassegnazione, che è la fede, la liberazione, che è il Regno di Dio.

e. b.

L'umanità del Vangelo. — È cosa sorprendente e drammaticamente significativa che tanti spiriti nobili si rivolgano ansiosi ai messaggi esotici di tradizioni spirituali difformi dalle migliori nostre eredità religiose, in cerca di pace e di luce. L'India è il paese più beneficiato da questa nostra insonne inquietudine di disingannati e di derelitti. La codificazione confessionale dell'annuncio evangelico ha così gravemente depauperato e alterato la virtù intima della parola di Gesù che non si avverte l'incompatibile antitesi che la separa dalla più profonda e tenace aspirazione dell'anima indiana. La quale, ebbra, veramente, di dissolvimento, non ha sognato che l'estinzione della brama e la soppressione del desiderio. Mentre il Vangelo non ha inculcato che la sublimazione della brama e la trasfigurazione del desiderio. Il nirvana è la fine di ogni sete. Il Regno di Dio è conquistato solo dall'esasperazione della sete.

e. b.

Realtà e speranza. — Come la viva creatura che è, la coscienza etica non può che restare abortiva ove non compia il processo di sviluppo che le è inerente. Non appena sulla gamma della vita istintiva, per un arcano interferire, scaturisce la prima luce della consapevolezza morale, un'inesorabile legge impone all'essere che sorge il bivio imprescrittibile del suo divenire : o i gradi incalzanti di una mistica scala per cui raggiungere, senza arrestarsi, una sempre più consistente realtà, oppure l'eterna ed effimera vicenda di un empirismo caotico e inconclusivo. Ove non sappia spezzarne il ritmo, è il vano accadere dei perenni ritorni, che attende l'essere. Questo il dilemma, inflessibile come ogni legge eterna, offerto ad ogni anima risvegliata : crisma di superamento per poche, meteoriche creature, condanna per i più, che il girone storico attende inesorabile.

Superamento, giacchè l'essere non può costruire la sua realtà essenziale che appoggiandosi successivamente sulla sua ingrandita coscienza e sulle forze che gli vengono dall'origine delle cose : senza soste, senza ritorni su gradi superati e tanto meno sulle condizioni che hanno preceduto lo sbocciare e il formarsi delle sue capacità di esaminarsi e guidarsi.

Nel mito di Sara, l'anima trova bene il simbolo della sua immancabile vicenda ove mai ciò che ha superato venga a suaderla. Ed anche: « Lasciate che i morti seppelliscano i loro morti », ammonisce rigorosamente sulla dura e indefettibile ascesa che lo spirito dovrebbe percorrere per assolvere la sua limpida e integrale realizzazione.

E se su nulla di ciò che è già raggiunto, già sperimentato esso può sostare; e se lo spirito non può evitare un fatale regredire se non puntando la sua lena su ciò che è collocato oltre di lui, davanti e lontano da sè, nell'eterno ulteriore, è anche implicitamente vero che, ove un folgorante aiuto Divino non annulli d'un colpo dai suoi occhi le scaglie della colpa congenita, — l'edificarsi nel senso dell'essere perfetto, del suo compiuto affrancamento, non è possibile che mediante un progressivo passaggio a traverso quelle stesse esperienze che esso deve inderogabilmente abbandonare come tante minacce di decomposizione. Nuotatore trepidante per la riva lontana, non può raggiungerla che provando le sue forze su quell'elemento stesso da cui vuol uscire; se non servendosene come di un successivo appoggio per la sua evasione.

La speranza non vive di una diversa economia. Anch'essa poggia sulle instabili forme dell'accadere, sulla fatale e universale relatività dei fatti, per trovare nei precari contatti col relativo, nella successione delle prove dolorose, nel congenito costituirsi della delusione e nell'immancabile tramonto di ogni particolare certezza, l'humus stesso del suo inesausto protendersi, l'origine inverosimile, paradossale, delle ragioni che la spingono a collocare le sue terminazioni nell'assoluto e dilatare i suoi organi di respiro verso la sfera pura e inattaccabile ove ogni seto si tramuta in gioia.

Non sa veramente che cosa sia sperare chi abbandona la speranza perchè la vede ferita. Dal sangue delle piaghe di questa diafana, alata madre di tutte le vite, si beve l'invincibile forza e l'arra dell'immancabile riscatto più certamente che in quello del drago favoloso. Quando gli avvenimenti investono e travolgono le faticose costruzioni degli uomini di buona volontà, quando sembrano schiaffeggiare le creature della promessa e il loro verbo, allora dai cuori generosi balza ancora — come una più viva fiamma — l'insopprimibile oggetto del loro palpito, cioè la loro stessa perenne e progrediente aspettativa fusa in una perenne e progrediente certezza.

Sotto questa luce, quelli che chiamiamo i sogni generosi, le magnanime delusioni, riacquistano la sostanziale consistenza che era nelle loro promesse, perchè veramente dalla loro funzione è nutrito e formato il corso delle grandi vicende dello spirito. Provvisorietà e caducità non tolgono alle nobili mete la forza del loro fermento, la loro capacità di adusare ad una costante prova le forze dello spirito che si edifica. In tal modo il nostro mondo di apparenze rivela sì, un aspetto irreale dato dalla sua provvisorietà, ma ne denuncia anche uno reale che è quello della sua

funzione formativa. Sì che la speranza, quando è profondamente istaurata, trova il suo vero e perenne alimento nelle condizioni stesse della sua instabilità e riesce a perseguire il reale nell'infinito, appunto perchè comincia a riconoscerlo nel significato della vita contingente. E se riconosceremo intimamente questo, non ci sembrerà arduo sentire con l'apostolo come l'invincibile speranza sorga solo sotto l'aculeo incalzante della disperazione.

c. r.

Lo sfacelo. — Quelle fantasie speculative « a lungo metraggio » le quali si sono perdute nelle più farragginose elucubrazioni per prognosticare la decadenza fatale dell'Occidente, non hanno riflettuto che decade solamente chi si pone in capo di essere un decadente. La tradizione spirituale dell'Occidente morrà se i suoi depositari si lasceranno andare alla suicida mania della loro pigrizia e della loro codarda indolenza. E la codardia è retaggio solo dell'ignoranza. La spiritualità occidentale vacilla sul suo millenario piedistallo, solo perchè ha perduto di vista le sue scaturigini e ha rinnegato i suoi presupposti. Mille anime inquiete si vanno a rifugiare negli stupefacenti dell'esoterismo orientale solo perchè le sbarrate clausure dell'ortodossia hanno sequestrato e sottratto alla circolazione i valori di quella civiltà cristiana che dell'Occidente mediterraneo è stata la fioritura più originale e più cospicua. E tutti gli ostacoli frapposti alla libera espansione di quella coltura religiosa, che avrebbe dovuto ricondurci al possesso dei nostri titoli nobiliari di famiglia, sono altrettanti colpi d'accetta menati alle radici del dominio spirituale di Roma.

« Quos vult perdere, dementat ». *e. b.*

Il giuramento. — So di provocare lo scandalizzato e altezzoso sberleffo di tutti i professionisti impaludati dell'esegesi neotestamentaria. Ma non posso fare a meno di proporre una nuova e infallibile pietra di paragone per riconoscere, al tocco, la genuinità dei detti evangelici: l'ironia. Perchè le preoccupazioni catechetiche o le consuetudini liturgiche delle prime comunità credenti possono aver piegato alle loro esigenze particolari aneddotici e insinuata nelle istruzioni formule di inconscia trascrizione teologale: non possono avere alterato, emulato o contraffatto la finezza di un'ironia divina. Non sarà, lo riconosciamo, un criterio di agevole applicazione. Per scoprire e avvertire la risonanza ironica di una situazione o di un aforisma, occorrono due cose ; una conoscenza minuta delle circostanze che hanno accompagnato l'una e l'altro (e questa è facile a conquistarsi) e una disposizione felice, ingenerata da peculiari condizioni di vita, a cogliere con bonomia il ridicolo di cui è impastata la vita ufficiale (e questa è un dono, non quotidiano, che solamente la sofferenza e la rinuncia sanno apprestare).

Di ironia, che nessuno rileva, è soffusa l'istruzione di Gesù a proposito del giuramento. Presi fra lo scrupolo di pronunciare superfluamente il nome di Jahve e l'istintivo bisogno di accreditare mercè impegni trascendenti la propria parola, gli israeliti del suo tempo avevano trovato un facile diversivo. Giuravano in nome del cielo, della terra, di Gerusalemme, della propria testa. Gesù li riprende, facendo constatare lepidamente, mercè il soccorso di calzanti allusioni bibliche, quanto sia fatuo e risibile il loro sotterfugio. Il cielo ? Ma Iahvé ha detto : « il cielo è il mio trono ! » (*Is.* LXVI. 1). La terra ? « La terra è lo sgabello dei miei piedi » (Ib.). Gerusalemme ? Ma « bello, su in alto, delizia di tutta la terra, è il monte di Sion, l'angolo del settentrione, la città del grande Re ! » (*Sal.* XLVIII. 3). La testa dell'uomo ? Ma v'è su di essa un solo capello del cui colore non sia arbitro Dio ? Ed ecco con finissimo garbo mostrata la comica e inane goffaggine dell'uomo, che cerca di eludere, con i suoi miseri raggiri, la sacra solennità che è in pari tempo nel nome di Dio e nella parola scambiata tra fratelli.

e. b.

« **Ubi christianus** ? ». — L'amico carissimo Luigi Trafelli che da più di un decennio a questa parte va portando in giro la sua lanterna esploratrice alla ricerca di uno, un solo, cristiano e che alla fine della sua inutile inchiesta ha confessato desolatamente, nel primo articolo del suo catechismo, che è molto meglio di rispondere, per la grazia di Dio, negativamente, alla stilizzata domanda : — siete voi cristiano ? — può, alla fine, dichiararsi appagato. Ecco un cristiano : Nicola Berdiaeff, che, dalla universale indegnità dei cristiani, trae argomento, formidabile, alla celebrazione della dignità del Cristianesimo (*De la dignité du Christianisme et de l'indignité des Chrétiens.* Paris, « Je sers », 1931).

Veramente, sia detto senza iattanza, nulla troviamo in queste pagine che non sia stato detto e ribadito qui, a tutto spiano. Ma poichè nessuno profeta in patria, osiamo sperare che le nostre diagnosi e le nostre prognosi siano per acquistare autorevolezza dal suffragio di un clinico esperto d'oltre confine.

« Il cristianesimo entra in un'età del tutto nuova. È ormai impossibile vivere la sua fede, esteriormente contentandosi di una devozione rituale. I credenti dovranno attendere più seriamente alla attuazione del loro cristianesimo nella concreta pienezza della vita. Dovranno praticamente difendere la fede, con la loro persona, la loro vita, la fedeltà al Cristo e ai suoi principi, contrapponendo amore all'odio del mondo ».

« Il mondo cristiano traversa una crisi che lo scuote fino alle radici del suo essere. Il cristianesimo fatto di esteriorità, di simulazione e di falsa retorica, ha finito di esistere. Il suo secolo è tramontato. Accoppiare nella vita i riti ad un paganesimo mascherato è ormai situazione impossibile. S'inaugura un'età di realismo concreto, che mette a nudo le realtà

primigenie della vita, che fa cadere tutti i veli posticci, che pone l'anima dell'uomo al cospetto immediato dei misteri della vita e della morte. Le convenzioni, le forme politiche e statali hanno smarrito ogni significato. L'anima umana vuole scendere negli abissi della vita, vuol conoscere l'essenziale, vuole palpitare nella verità e nella giustizia ».

e. b.

I due riti. — « Se al momento di deporre la tua oblazione sull'altare, ti sovvenga di un risentimento del tuo fratello contro di te, lascia la tua oblazione ai piedi dell'altare, e vatti prima a riconciliare col tuo fratello. Solo allora te ne tornerai a depositare la tua oblazione » (Mt. v. 23). Io non capisco come gli esegeti più esperti e più raffinati non abbiamo visto la stravolgenöe ironia di questa consegna del Maestro. Gli ebrei potevano essere dovunque sufficientemente edotti intorno alle pratiche del Tempio, per comprendere, anche da lontano, quale posto il Cristo assegnava così al rito dell'offerta, in rapporto al rito della conciliazione col fratello. Ma questo dato di fatto non attenua l'importanza della circostanza che di sacrifizi se ne offrivano soltanto a Gerusalemme e che il pio israelita della dispersione nulla sognava più ardentemente che accorrere alla sua città santa, per offrire il devoto sacrificio a Jahve. Gesù dice, nè più nè meno, che qualora egli abbia anche percorso, per assolvere il suo omaggio liturgico, centinaia e migliaia di chilometri, se si ricordi di una insignificante contesa col proprio fratello, abbandoni sul posto la vittima acquistata, destinata per il sacrificio, lasci in asso preti ed amici pronti a consumare gioiosamente gli avanzi del sacrificio, come impazienti invitati ad un banchetto nuziale, e torni precipitosamente a conciliarsi col fratello. Poi potrà riprendere il cammino.... se farà in tempo a ritrovare in vittima. Non c'è che dire. Sarcasmo più radicale non poteva essere espresso in forma più corretta, per colpire in radice la pomposa inutilità della consumazione liturgica, quando in cuore non sia stata celebrata un'altra liturgia: quella che sceglie come vittime da bruciare, il risentimento e il rancore. Anche l'insegnamento rabbinico postulava il pentimento per la validità del sacrificio. Ma solo Gesù pone uno spazio incommensurabile fra l'amore e la pietà farisaica, fra il rito intimo e la liturgia esteriore. Che anche il suo aforisma sulla indistruttibilità di un solo iota della Legge sia una beffa divina, di cui è sfuggito a Matteo perfino il sentore ?

e. b.

L'insegnamento di Prometeo. – Quale misteriosa esigenza etnico-storica ha fatto sì che la rivelazione cristiana fosse collegata unicamente alla tradizione religiosa di Israele e non anche alla esperienza sacra dellàEllade ? E pure profondi spunti tematici il cristianesimo ha attinto dalla eredità spirituale dell'ellenismo, non solamente nel dominio

della antropologia e della soteriologia, ma anche nella zona di quegli atteggiamenti escatologici, che paiono più direttamente ed esclusivamente tributari del profetismo e dell'apocalitica. Prometeo che ha dato agli uomini gli elementi primi della loro civiltà e della loro cultura e che per questo viene ferocemente punito dall'invidiosa vendetta di Zeus, ha sopra tutte le altre una gravissima colpa da espiare. Egli è colui che ha « affrancato gli uomini dall'incubo della morte », « facendo dei loro cuori la dimora di cieche speranze ! » Così ha cantato Eschilo (*Prometeo incatenato*, 248, 250). E Sofocle gli fa eco: la gioia più grande è quella di sperare senza speranza (*Antigone*, 392).

e. b.

Primitivi e inciviliti. — Tutte le discriminazioni tentate e saggiate col proposito di tracciare la linea divisoria fra mentalità primitiva e incivilimento mi sembrano incerte, precarie, e inquinate da preconcetti ispirati dalla nostra boria e dalla nostra illusione. Mentalità magica quella del primitivo ? Ma quanto senso magico e quante fantasticherie superstiziose non pullulano, ad ogni sogno o ad ogni cattivo incontro, nelle pieghe più riposte dell'animo del civile tra i civili ! Mentalità predialettica ? Ma si deve proprio giurare che la dialettica sia il contrassegno della civiltà ?

Io trovo un solo criterio, incontrovertibile, su cui, come su pietra di paragone, misurare il grado di civiltà di uno spirito. Io trovo un solo fatto che segni, nella storia dell'umanità, il trapasso verso l'incivilimento. Il criterio è la convinzione che la disciplina della vita associata conosca leggi e valori che non sono quelli della politica realistica. Il fatto è la nascita di una fraternità universale, che, spezzando i limiti circoscritti del clan, della polis o della nazione, leghi gli uomini nella comune adesione a realtà trascendenti. La civiltà è l'exogamia delle anime.

E non è detto che valicato una volta, mercè l'avvento del Vangelo, il limite sacro che, da questo angolo visuale, ha diviso la barbarie dalla civiltà, l'umanità non abbia più conosciuto regressi ed involuzioni.

Barbarie e civiltà sono anzi perennemente in conflitto, come la luce e le tenebre. E il Vangelo deve ogni giorno faticosamente rinascere. Per questo è eternamente giovane e perennemente vitale.

e. b.

Samaria e Gerusalemme. — Lo spirito di san Francesco non è spento. Ne abbiamo rinvenuta un'espressione insigne in un articolo del minorita Beaufays, in quella eccellente rassegna del movimento per la riconciliazione intercristiana che è l'« Irénicon » dei benedettini di Amay-sur-Meuse (con il suo centro lovaniense, gli « Analecta Bollandiana » e le tre riviste benedettine la chiesa belga non è alla testa della spiritualità e della cultura nel cattolicismo ?). Il Beaufays addita *Les qualités*

de l'apôtre de l'union d'après le Nouveau Testament (« Irénicon » 1931, p. 401 e ss.). Premessa: « nell'epoca di Gesù, gli ebrei — proprio come i cristiani d'oggidì — erano profondamente divisi » Sopratutto una animosità profonda esisteva, proprio in Palestina, tra gli ebrei abitanti la Samaria e gli ebrei abitanti il resto del paese. Ci sono familiari le parabole e gli episodi che caratterizzano l'atteggiamento di Gesù verso i Samaritani. « Ispiriamoci al metodo apostolico del Cristo e dei suoi discepoli. Gesù riconosce che esistono, nei dissidenti, virtù, amore del prossimo, gratitudine, brama viva del Regno di Dio. Quanti, animati dallo spirito di Cristo, vorranno conoscere gli orientali da vicino, rimarranno spesso edificati... Occorre, nel trattarli, portare luce e amore, non già i fulmini della collera ».

Nel medesimo fascicolo di « Irénicon », nella consueta diligente cronaca della vita religiosa in Russia, troviamo ragguagli eloquenti sulla più cospicua ripercussione spirituale, in grembo alla chiesa ortodossa, della tirannia bolscevica: « l'idea che probabilmente l'apostasia, di cui il Cristo stesso ha predetto che sarebbe stato l'oggetto alla fine dei tempi, sta per effettuarsi; che il mondo intiero — eccezione fatta per il piccolo manipolo degli eletti — è già sopraffatto dalla iniquità: simile idea è divenuta per molte anime una convinzione religiosa che disciplina il loro atteggiamento concreto al cospetto degli avvenimenti contemporanei. Il giorno della storia è tramontato, la notte del Giudizio proietta la sua fosca ombra, le tenebre dell'apocalissi sono cominciate. L'Anticristo è divenuto padrone del mondo. Pertanto ogni sforzo mirante a prolungare la traiettoria storica della coltura cristiana rappresenta una apostasia dal Cristo, un servizio prestato all'anticristo. La *vita* non è più possibile: è solamente possibile un'*esistenza* illuminata dal presentimento della corona dei confessori e dei martiri, che verrà a consumare la lotta aperta contro l'Anticristo, lotta sostenuta col fatto stesso di esistere... Tutte le forme della creazione culturale e storica, tutti i vincoli, nazionali o sociali, creati dal passato culturale, smarriscono ogni significato. Il destino della patria, la sorte del proprio popolo, il focolare domestico, ma carnale, tutto che inquadra la vita nella storia, tutto finisce d'essere oggetto immediato di quel che la religione suscita di inquietudine, di attività e di devozione. Un atteggiamento escatologico di supremo distacco, di fuga assoluta al cospetto di un mondo soggiogato dall'Anticristo, diviene la norma e la regola della salvezza. Il solo scampo, per la chiesa come per ogni fedele, è la lacerazione di ogni rapporto con la realtà circostante ».

p. b.

La religione degli Slavi. — Il fascicolo IV della preziosa raccolta diretta da C. Clemen, « Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collecti » raccoglie, a cura di C. H. Meyer, le testimo-

nianze storiche sulla religione delle antiche genti slave (*Fontes historiae Religionis slavicae*. Berlino, De Gruyter, 1931). Com'è noto, gli slavi sono distribuiti in tre grandi gruppi: l'orientale (Grandi Russi, Piccoli Russi, Bianco Russi), l'occidentale (Polacchi, Boemi, Slovacchi), il meridionale (Serbi, Croati, Sloveni). Scarse, sporadiche, frammentarie, sono le testimonianze storiche sulla religione di questi popoli, prima del loro passaggio al cristianesimo, fra il VII e il X secolo. Il Meyer le registra tutte, con diligenza scrupolosa, dall'accenno di Procopio nel *de bello Gothico* (III. 14) agli atti sinodali pragensi e polacchi dei secoli decimoquarto e decimoquinto. Il Meyer ha spinto molto innanzi la sua cura della completezza. E mentre ha incluso in una prima appendice testimonianze di dubbia applicabilità agli slavi (da Erodoto IV. 105 a Teodoro Balsamon), ha registrato in una seconda appendice il c. 101 della Historia Knytlingasaga, e ha affidato a F. Taeschner la compilazione di una terza appendice con le testimonianze islamiche.

p. b.

Incantesimi meteorologici. — W. Fiedler, allievo dello Pfister a Würzburg, si è proposto un seducentissimo tema di indagine proponendosi di dare un ordinamento sistematico alla raccolta delle testimonianze superstiti relative ai riti magici praticati nell'antichità per influire sulle condizioni atmosferiche (*Antiker Wetterzauber*. Stuttgart, Kohlhammer, 1931: « Wurzburger Studien zur Altertumswissenschaft »). Otto anni fa aveva tentato qualcosa di simile il Mc Cartney in due saggi del « Classical Weekly ». Ma si trattava più di un abbozzo che di una rassegna esauriente. Il Fiedler ha condotto invece la sua esplorazione con scrupolosa cura della completezza. Premesse alcune nozioni generali sulla magia come espressione di concezioni « orendistiche » e in particolare sulla magia diretta ad operare sulle forze climatiche, l'A. registra e commenta le testimonianze classiche sui poteri magici di tal natura attribuiti ad eroi, a re, a sacerdoti, a sapienti. Studia le modalità dei singoli procedimenti magici. Novera gli ingredienti adoperati per la celebrazione rituale impetratoria, ed indaga la ragione della virtù ad essi assegnata. Una particolare analisi è dedicata alle testimonianze concernenti, a Roma, il *lapis manalis*. Ricerca, in complesso, erudita e istruttiva.

p. b.

Latino medievale. — Elena Waddell già ci aveva dato squisite prove della sua magistrale padronanza del latino medievale con i suoi *Wandering Scholars* e i suoi *Medieval Latin Lyrics*. Questa sua piccola antologia (*A Book of Medieval Latin*. London, Constable, 1931) è un nuovo gioiello: così fine è la sensibilità che ha guidato la scelta dei testi, così sobria e corretta l'erudizione che ha dettato le didascalie. Co-

noscessero i nostri studenti secondari il latino medievale come lo conosceranno attraverso questo manualetto i secondari d'Inghilterra! Vite di santi irlandesi e vecchie raccolte ritmiche dei cenobi bavaresi; Alcuino e Salimbene; la *Vulgata* e Valafrido Strabo; il biografo di Tommaso Becket e Bernardo di Morval; la leggenda di san Brendano ed Ausonio; le più simpatiche voci del medio evo religioso sono qui tutte chiamate a raccolta. Non vi manca l'*Adeste, fideles*, che ancor oggi, a Natale, unisce in un unico canto i cristiani di tutto il mondo, e quel *Veni, Sancte Spiritus* che pare la più alata espressione poetica della speranza gioachimita. Non giurerei sull'attribuzione dei singoli tratti, proposta dalla Waddell. Ma il suo non è un saggio critico sulla letteratura medievale. E il glossario posto in calce al volumetto ha più utilità di una disamina testuale.

e. b.

Mistica cattolica. — Tra le espressioni della cultura cattolica germanica odierna che Mario Bendiscioli va scernendo per divulgarle fra noi, questo saggio del Grabmann su *La mistica cattolica* (Milano, «Vita e Pensiero» 1930) è una di quelle che indubbiamente più meritavano tale onore. Non che anche qui, come in altre pubblicazioni prescelte dal Bendiscioli per le raccolte della Morcelliana, il presupposto ortodosso non infirmi e circoscriva angustamente le valutazioni dei fatti evocati. Ma il Grabmann è così intimamente addestrato alla metodica critica, che le sue esumazioni sono sempre ispirate a quella larghezza di vedute, che è retaggio immancabile di ogni soda preparazione storica. Naturalmente egli insiste molto sui presupposti dogmatico-teologici della mistica nel cattolicismo e trae i suoi criteri di valutazione dalle fonti ecclesiastiche più sicure. Ma il suo sguardo d'insieme ai caratteri del misticismo cattolico è chiaro e lucido. E la prefazione che il Bendiscioli ha premesso alle sue pagine, su «La rinascita mistica nell'Italia contemporanea» è quanto di più temperato si poteva chiedere ad una pubblicazione che va sotto gli auspici di «Vita e Pensiero».

e. b.

I principi cristiani. — Questa introduzione alla dottrina cristiana cui l'autore, H. Maldwyn Hughes, ha dato il titolo di *Principi fondamentali del cristianesimo* e che Eduardo Taglialatela ha volto in un eccellente italiano (Roma, «Il Risveglio», 1932) è una limpida sintesi dei presupposti teorici e dei postulati ideali della professione evangelica, al di là di ogni punto di vista strettamente denominazionale. Presentando il volume ai lettori italiani, il Bradford osserva che l'autore «ha evitato gli eccessi del così detto modernismo ed ha saputo incastonare la dottrina ortodossa come una gemma nello splendore dell'odierno pensiero». Ed è così di fatto. Una scrupolosa volontà di ade-

rire ai fondamenti tradizionali della comune dottrina cristiana ha presieduto a questa piana e limpida sintesi: la quale costituirà indubbiamente un gradevole viatico per i credenti che amino sentire una parafrasi viva e suasiva della fede ad essi tramandata dai padri.

e. b.

Bacone e la filosofia dell'inerenza di E. Catalano. — Trattando in un lungo articolo della rivista *Logos* (ott. dicem. 1930), dell'indirizzo filosofico e pedagogico di F. Bacone, E. Catalano, mentre accusa l'infelice Lord Cancelliere di avere insegnato un utilitarismo egoistico che in certi punti raggiunge un'espressione quasi sguaiata, assumendo financo l'aspetto or di torpido amoralismo ed or di sfrontato arrivismo, di aver portato alle stelle l'opportunismo e il girellismo, di avere introdotto nel campo educativo i germi che dovevano produrre a non molta distanza di tempo l'amaro frutto dell'anarchismo pedagogico, afferma ancora che Bacone avrebbe evitato tutti questi guai e insieme le incoerenze ed oscillazioni del proprio pensiero, se avesse potuto elevarsi alla filosofia dell'inerenza che è quella del Catalano.

Ora, anche dopo la lettura delle lunghe citazioni del Catalano, resta per me certo che è errato ed ingiusto accusare Bacone di egoismo etico e di anarchismo pedagogico.

In etica Bacone propugna un moderato utilitarismo, che accorda il bene individuale con quello di tutta l'umanità e che non rinnega neppure il motivo idealistico, perchè Dio è per Bacone il modello ideale di tutta la vita umana, e la sua gloria il fine della nostra scienza e della nostra azione. Quello di Bacone è precisamente realismo morale come ha osservato recentemente anche S. Tinivella (*Il Nuovo Organo.* Signorelli), perchè Bacone insegna che avendo l'ideale della vita per campo di attuazione questa imperfetta e spesso immorale realtà umana, nemmeno l'uomo moralmente superiore deve vivere al di là della realtà ed essere strumento dell'altrui prepotenza. Deve saper servire, e perciò modificare anche la sua condotta, col mutare delle circostanze, che è quanto Bacone afferma nel passo del *De augmentis*, in cui il Catalano vede portato alle stelle l'opportunismo e il girellismo: *totis viribus incumbendum ut animum reddatur occasionibus et opportunitatibus obsequens.* Negli altri passi della stessa opera, nei quali, secondo il Catalano, l'utilitarismo raggiungerebbe una espressione quasi sguaiata, Bacone si limita ad affermare che bisogna sapere anche mettere in evidenza le proprie virtù (*ostentatio sui*) senza farlo addivedere, e saper nascondere i propri difetti.

Se questo è torpido amoralismo e sfrontato arrivismo anche Kant, il filosofo del dovere e della morale autiutilitaria, dovrebbe essere accusato di simili gravi pecche. Egli scrive infatti nella *Pedagogia*: « La prudenza consiste nell'arte di applicare le nostre abilità all'uomo cioè nel-

saper servirsi degli altri uomini per il nostro intento. Essa è propriamente l'ultima virtù dell'uomo, ma per l'importanza occupa il secondo posto. Perchè il ragazzo possa dirsi prudente deve nascondere se stesso e rendersi impenetrabile, ma saper vedere nell'animo degli altri. Egli deve soprattutto saper nascondere il proprio carattere. L'arte di apparire esteriormente dicesi convenienza e quest'arte bisogna possederla. È difficile scrutare l'animo degli altri, ma è assolutamente necessario saperci rendere alla nostra volta impenetrabili. Occorre cioè saper dissimulare i propri difetti per assumere un'apparenza tutta esteriore. La dissimulazione non è sempre menzogna e può talvolta esser lecita ».

In quanto all'amaro frutto dell'anarchismo pedagogico, esso sarebbe germogliato dal principio baconiano, che la vera conoscenza s'acquista, non mediante la tradizione orale e scritta, che può servire soltanto a trasmettere parole, ma mediante l'osservazione personale e l'esperimento diretto. A me sembra che accusare Bacone di anarchismo pedagogico per questo, che è semplice rigetto del verbalismo e dell'asservimento passivo alla tradizione, sia come accusare della scioperataggine dei nipoti un nonno, che ha lasciato in eredità un grosso patrimonio. Perchè non si può rimproverare a Bacone neppure l'illusione, che la cultura e la scienza si possano acquistare per esclusiva opera personale, fuori della tradizione, della storia e della società. Una tale illusione può essere rimproverata, se mai, a Cartesio, ma non a Bacone, per il quale la verità è *filia temporis*, la scienza è continuamente diveniente ed è necessario trovare e perfezionare un metodo per la comunicazione del sapere.

Tutto questo non è sfuggito neppure al Catalano, ma egli con troppa facilità giudica fronde posticce tanti principi e punti di vista, che non appartengono meno alla pianta baconiana di quelli che a suo giudizio ne costituirebbero veramente il tronco e i rami. Un simile criterio di giudizio è troppo arbitrario, e conduce fatalmente alla deformazione del pensiero dell'autore studiato, a fargli dire quello che pare e piace a noi, e non quello che egli ha veramente detto.

In Bacone vi sono certo oscillazioni e contrasti: egli, vissuto in un'epoca di transizione, addita all'umanità ideali nuovi, antitetici a quelli che avevano data la fisionomia alla civiltà medioevale, ma non rinnega gli ideali più caratteristici del Medio Evo.

Una prova di questo la troviamo nel modo con cui egli concepisce il rapporto fra scienza e fede. Non si può neppur dire un seguace della doppia verità, come pensa il Catalano. Questa dottrina, anche se di origine medioevale, è antimedioevale nello spirito, perchè non si limita a distinguere fra scienza e fede, ma pone fra di esse un'antitesi recisa e viene a riconoscere l'inutilità dello sforzo, in cui tutto il pensiero medioevale è proteso, di conciliare la fede con la scienza, la rivelazione con la ragione. Bacone invece, neppure nel noto passo del nono libro *De augmentis*, pone una vera antitesi fra filosofia e teologia; riconosce solo la soprarazionа-

lità di quest'ultima: che la ragione *reluctetur Verbo Dei* non è motivo per negar fede alla rivelazione, è al contrario la condizione perchè l'assenso sia dato non a noi ma a Dio, e divenga una manifestazione di onore verso Dio. Che un principio contrario alla fede possa essere filosoficamente vero, non è ammesso in nessun modo da Bacone. Egli, in perfetto accordo col Medio Evo, concepisce nel *Novum Organon* la filosofia naturale come fedelissima ancella della religione; e supplica Dio, nella Prefazione all'*Instauratio magna*, perchè le scoperte umane non pregiudichino le divine e la aperta via dei sensi, e la maggior luce onde la natura è rischiarata, non facciano sorgere alcuna nube contro i divini misteri, affinchè l'intelletto purificato dai suoi idoli, si mantenga suddito dei divini oracoli e dia alla fede ciò che è della fede; ritiene anzi necessario l'aiuto divino per evitare l'errore: che Dio non permetta, egli scrive nella sesta parte della *Distributio operis*, che noi designiamo il sogno della nostra fantasia come un esemplare del mondo, ma ci protegga benignamente, affinchè noi possiamo rivelare le orme e i sigilli da Lui impressi nelle cose create.

Non riesce perciò a mantenere e neppure a raggiungere l'indipendenza, da lui più volte asserita, della filosofia dalla teologia, ma oscilla solo fra l'una e l'altra posizione. Anche circa il problema del rapporto fra esperienza sensibile e ragione, Bacone non raggiunge certo una soluzione armonica e persuadente. Attribuisce infatti alla ragione il compito di correggere gli errori del senso, che è un'impresa disperata, e affidabile veramente solo all'aiuto di Dio, al quale non per nulla Bacone fa appello. Come, non per nulla, Cartesio fa appello alla veracità divina per puntellare il criterio dell'evidenza, perchè questa, non essendo che un semplice stato d'animo, non può certo equivalere al raggiungimento della verità nella conoscenza di una realtà trascendente.

Siamo perciò ben lungi da quell'armonico, corrente, unitario sistema di cui parla il Tinivella. Ma che tutte le oscillazioni e deficienze sarebbero scomparse se Bacone avesse potuto elevarsi alla filosofia dell'inerenza, che questa sia quel tocco-sana che il Catalano crede, è anche molto più lontano dal vero.

Basta infatti l'esposizione sommaria che il Catalano ne fa, per comprendere che essa, lungi dal risolvere il dualismo di trascendenza e immanenza, in un concetto superiore che concilierebbe ed invererebbe i due opposti, costituisce un ripiegamento dall'idealismo verso il naturalismo e presenta oscillazioni e contraddizioni non minori di quelli del sistema baconiano. L'idealismo italiano, partito in guerra contro la trascendenza e la natura, non essendo riuscito, neppure col tentativo estremo del Gentile, nè l'una nè l'altra a cacciare di nido, sta ora ripiegando in ritirata, e dà luogo a un pullulare di concezioni correttive che non riescono neppure a superare lo stadio embrionale, e che, se un giorno avranno

l'onore di essere ricordate da qualche minuzioso storico della filosofia, lo saranno in un capitolo dal sicuro titolo: L'idealismo italiano della decadenza.

Se è vero, come scrive il Catalano, che l'essenza del naturalismo sta nell'ammettere l'esistenza oggettiva della realtà come anteriore ed esteriore al soggetto e indipendente da lui, sicchè per conoscerla, egli debba, per così dire, uscire di sè per entrare in rapporto con essa, se, adunque, natura equivale a realtà trascendente, è certo che la filosofia dell'inerenza rappresenta una ricaduta nel naturalismo, non ostante la riduzione di tutta la realtà a un mondo di soggetti.

Secondo il Catalano esisterebbe un Soggetto universale che creerebbe creando se stesso, tanti soggetti particolari, attivamente ed incessantemente collaborranti con lui alla continua creazione della natura, che si risolverebbe così tutta quanta nella loro vita, nel pensiero; fra il Soggetto universale e i soggetti particolari, e fra questi, fra di loro, vi sarebbe un rapporto d'inerenza, cioè d'intima comunione ed interpenetrazione, e così tutti i soggetti comporrebbero in un sol fascio le loro forze nell'eterno ed infinito conato per la realizzazione d'un universo sempre più armonico e perfetto. Il che è presto detto, ma disgraziatamente resta a chiarire proprio il concetto d'inerenza, che sta alla base di tutta la concezione.

Nella sua accezione classica, inerenza indica il rapporto che intercede fra sostanza e accidenti; se intendiamo la parola così — e a rigore solo così dovrebbe essere intesa, perchè mutando il significato alle parole, non si risolvono problemi ma si genera solo confusione — la filosofia dell'inerenza diventa, non solo un ritorno al sostanzialismo, ma un mistero inconcepibile. I soggetti particolari sarebbero accidenti del Soggetto universale; che è assurdo, perchè un accidente non può essere soggetto consapevole, ma solo oggetto di conoscenza per parte della propria sostanza. Ognuno di essi, inoltre, per l'inerenza vicendevole sarebbe la sostanza di tutti gli altri e insieme un accidente di tutti gli altri; che è quanto di più sibillino si possa immaginare.

Ma anche intendendo l'inerenza come «intima comunione ed interpenetrazione che lega al Soggetto universale i soggetti particolari e questi fra di loro» anche trasformando la filosofia dell'inerenza in filosofia dell'interpenetrazione, le contraddizioni e gli enigmi non diminuiscono.

Il concetto d'interpenetrazione presuppone infatti la spazialità non meno dell'opposto concetto di impenetrabilità; è quindi riferibile solo a chimerici esseri spaziali e insieme penetrabili; e non si comprende che cosa possa significare attribuito ai soggetti, ad esseri concepiti come non spaziali. Ma, dato anche questo enigma: che un soggetto possa penetrare in un altro, essere dunque in un altro senza essere quest'altro, la trascendenza dell'uno all'altro, e per conseguenza della vita dell'uno alla

vita dell'altro, non è certo eliminata. Perchè lo sia, non basta che l'un soggetto sia nell'altro, è necessario che l'uno si identifichi con l'altro, e che si identifichi sul serio, in tutti i sensi e senza equivoci ; e, dunque, che tutta la realtà si riduca ad un unico soggetto, unico e solo in tutti i sensi e senza riserve.

Finchè rimane una qualsiasi distinzione, in ciò che l'un soggetto si distingue dall'altro, l'uno è rispetto all'altro trascendente, e perciò natura; perchè, come bene avverte il Catalano, l'essenza della natura non è la materialità, ma l'esteriorità, la trascendenza rispetto al soggetto che dovrebbe conoscerla. Quando egli parla di molteplici soggetti particolari e di un soggetto universale cade, dunque, anche lui nel naturalismo rimproverato a Bacone, con l'aggravante, che, mentre la natura di Bacone era la sua esperienza, e, cioè, una realtà soggettiva fin che si vuole, ma sempre una realtà stabilmente presente non solo alla sua, ma alla coscienza di ogni uomo, sicchè lo studiarla era veramente un lavorare per tutta l'umanità, la natura del Catalano è invece una escogitazione della sua mente o meglio della sua fantasia ; destituita, quindi, non di ogni grado di realtà, perchè anche le idee più fantastiche son sempre reali, ma del grado necessario per meritare questo nome.

F. Dal Monte.

Le minoranze religiose. — Gli articoli 403, 404, 405 del nuovo Codice penale contemplano le offese alla religione dello Stato mediante vilipendio di persone o di cose e il turbamento di funzioni religiose del culto cattolico. L'articolo 406 dice testualmente : « Chiunque commette uno dei fatti preveduti dagli articoli 403, 404 e 405 contro un culto ammesso nello Stato è punito ai termini dei predetti articoli, *ma la pena è diminuita* ». La illogicità di simile discrepanza di trattamento dimostra Ugo Della Seta (*Le minoranze religiose nel nuovo codice penale.* Roma, « La Speranza » 1931) richiamandosi, con calzante argomentazione *ad hominem*, a quella concezione etica dello Stato, che sembrerebbe aver presieduto alla compilazione del codice, e, sopra tutto, alle esigenze della nozione stessa di religione, concepita come « un sentimento che, nella visione di un destino ultraterreno, conferendo alla colpa o all'operare virtuoso la certezza di una sanzione o di un premio che va oltre ogni umano giudizio, pone la coscienza in un rapporto di soggezione, diretto o indiretto, verso un Essere Supremo, Spirito Assoluto, Perfezione Infinita, Dio » (p. 32). Discussione di largo respiro e di alta dignità morale, la cui ispirazione è tutta in questo eccellente aforisma : « nella vita profonda dello spirito non è dato offendere in altri e rivendicare per sè un qualsiasi sentimento religioso » (p. 50, n. 1).

e. b.

« **Rivista di filosofia del diritto** ». — Dopo dieci anni di intensa attività per la sua rivista, Giorgio Del Vecchio può ben legittimamente offrire ai lettori l'indice delle prime annate della *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*. Il lettore ha così agio di percorrere di bel nuovo il cammino compiuto in dieci anni, numero per numero, tappa per tappa dalla rivista. La quale, sorta nel 1921 « per dare un organo di espressione e di coordinamento alle varie correnti del pensiero giuridico, e per avvicinare il lavoro dei giuristi al lavoro dei filosofi, scoprendo agli uni e agli altri l'unità del loro sforzo e del loro fine », ha pienamente corrisposto a questo profondo bisogno spirituale, attraverso una larghissima collaborazione italiana e straniera.

La rivista del Del Vecchio, è dunque, essenzialmente formativa ; afferma la perennità dei valori sui quali si è fondata e sui quali si fonda l'esperienza giuridica ; perennità invulnerabile pur in mezzo all'aspro cozzo delle nuove teorie che in Italia e all'estero hanno sconvolto il campo giuridico e filosofico insieme dopo la guerra ; perennità di continuo ripresa e sostenuta attraverso articoli e recensioni, rassegne e notizie, discussioni e note. Chè tante, se non più, sono, le rubriche fisse di questa rivista, che è anche utilissimo strumento di informazione e di orientamento. Nella varietà si scopre così l'unità e la continuità. L'unità e la continuità del pensiero di Giorgio Del Vecchio.

C. Predella.

La rivincita dei pigmei. — Ricordate l'accenno omerico al popolo dei pigmei, abitante sulla sponda dell'oceano e attaccato, a primavera, dalle gru ? (*Il.* III. 2). Non so di preciso che cosa sia accaduto. Ma di primavera e di gru da molto tempo non si parla. E i pigmei si sono presi una strepitosa rivincita. Sono moltiplicati di numero e sono ascesi ai posti di comando della cultura. È vero che, per ingannare le gru di primavera, essi hanno affannosamente soffiato nel vuoto della loro scatola cranica e hanno arrotondato copiosamente le proporzioni dei loro fasci muscolari. Ma la misura base, la pigme, il pugno, è sempre sovrabbondantemente sufficiente a valutare le capacità del loro cervello. Non diciamo poi della loro coscienza !...

e. b.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Roma 1932 – Tip. Leonardo da Vinci - Via Tuscolana, 150